

Qualifizierungsangebote gegen
Radikalisierung & Extremismus

HANDREICHUNG

Salafismus und religiös begründeter Extremismus unter Jugendlichen

Eine Analyse aus Perspektive bekenntnisorientierter Präventionsarbeit



















IMPRESSUM

HERAUSGEBER:

SCHURA - Islamische
Religionsgemeinschaft Bremen e.V.

Goosestr. 25
28237 Bremen

Im Rahmen des Projekts Al-Etidal -
Qualifizierungsangebote gegen
Radikalisierung und Extremismus

REDAKTION:

Federführend:
Jeffrey Saft

Konzeptionell:
Ridvan Dindar
Betül Yavuz
Esra Basha

WISSENSCHAFTLICHE BEGLEITUNG:

Dr. Ali Ghandour | Islamwissenschaftler
Bacem Dziri | Islamwissenschaftler
Matthias Schmidt | Islamischer Theologe

GESTALTUNG:

Tulpix | Yusuf Zeynel Abidin Yildiz

COMICS:

Konzeptionell:
Ridvan Dindar
Betül Yavuz
Esra Basha
Samira Ghozzi
Elif Beyza Çelebi
Jeffrey Saft

Gestaltung:
Tuffix | Soufeina Hamed

DRUCK:

Tulpix | Design & Print
Gerckensplatz 13 | 22339 Hamburg

REDAKTIONSSCHLUSS:

November 2019

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Liebe Leser_innen, liebe Lehrer_innen, liebe Multiplikator_innen der Bildungsarbeit, liebe Jugendarbeiter_innen der Moscheen,

das Projekt Al Etidal – Qualifizierungsangebote gegen Radikalisierung und Extremismus ist das erste Modellprojekt der Schura Bremen – Islamische Religionsgemeinschaft Bremen e.V. Die Schura Bremen vereint 25 Bremer Moscheen sowie muslimische Vereine und fungiert als Sprachrohr ihrer Gemeinden.

Der Projektname selbst, Al-Etidal (arab. Ausgewogenheit, Gleichgewicht, Gerechtigkeit), verdeutlicht unsere Intention, die muslimische Auseinandersetzung mit religiös begründetem Extremismus sichtbar zu machen und zu stärken.

In der Modellhaftigkeit dieses Vorhabens lag Glück aber auch Herausforderungen. Nach fünf Jahren Laufzeit kann das Projektteam zufrieden auf eine Menge an Erfahrungen zurückblicken. Diese Ressource möchten wir mit Ihnen teilen. Diese Handreichung subsumiert das Bestreben eine muslimische Position zu religiös begründeten, extremistischen Haltungen und Meinungen zu verdeutlichen und sie durch praktisch erprobte Maßnahmen zu ergänzen. Somit umfasst diese Handreichung die Auseinandersetzung mit theoretischen Begriffen im Themenbereich Islamismus, wie auch die Reflexion von erprobten Maßnahmen aus dem Projekt. Letztlich folgen Empfehlungen für die Praxis.

Unsere Handreichung verstehen wir als eine bekenntnisorientierte Ergänzung des zeitgenössischen pädagogischen Diskurses. Unseren Leser_ innen wollen wir ermöglichen, zu verstehen, wie die Phänomene Salafismus und Islamismus innerhalb der muslimischen Community wahrgenommen werden und die innerislamische Kritik an religiös begründetem Extremismus sichtbar zu machen.

Indem wir den Faktor Religion aus einer historischen sowie soziologischen Perspektive dekonstruieren, erhoffen wir uns vor allem, Problemstellungen zu präzisieren und zu sensibilisieren. Auch erhoffen wir uns mit der Handreichung einige kreative Impulse zum Themenbereich Islamismus zu setzen, sowie problematische Begriffsdefinitionen und Fragestellungen kritisch zu reflektieren. Was genau ist Salafismus und worin unterscheidet er sich vom Religionsverständnis der meisten Muslime? Ist jede Form von Islamismus notwendigerweise gewalttätig oder eine Bedrohung für die Demokratie? Was genau bedeutet es, radikal zu sein und lässt sich eine solche Entwicklung empirisch erkennen?

Die hier vorliegende pädagogische Handreichung möchte den Leser_innen durch Comics den Zugang zur Thematik erleichtern. Durch die Bildsprache ermöglicht dieses Medium einen geeigneten Einstieg in komplexe Themen. Die Bildgeschichten können vielschichtige theologische Sachverhalte aber auch Erfahrungswelten von muslimischen Jugendlichen greifbar machen, und erheben durch die künstlerische Abstraktion zeitgleich keinen Wahrheitsanspruch.

Bei der Konzeption und Erarbeitung dieser Handreichung wurde auf ein erfahrenes Team bestehend aus Pädagogen_innen, islamischen Theologen und einer Comickünstlerin gesetzt.

Im Rahmen dieser Zusammenarbeit war es uns möglich, die Sachverhalte gemeinsam zu reflektieren. Diesen Effekt wollen wir für die Leser_innen durch begleitende Reflexionsfragen verdeutlichen. Die Antworten zu diesen Fragen sind für uns nicht in Stein gemeißelt, sondern lediglich erste Impulse für nachfolgende Diskussionen.

Einen Vollständigkeitsanspruch zum Thema Islamismus hat die vorliegende Handreichung nicht. Somit deckt sie nicht alle Aspekte des Phänomenbereichs ab, sondern konzentriert sich auf die im Projekt erlebte Perspektive und den Sinngehalt für die Praxis.

Wir bedanken uns ganz herzlich bei unserem Träger, welcher den Mut hatte sich diesem Thema anzunehmen, sowie bei unseren Förderern, die uns ihr Vertrauen geschenkt und damit den Raum für unseren Prozess erst möglich gemacht haben.



1. EINFÜHRUNG IN DIE PROBLEMATIK

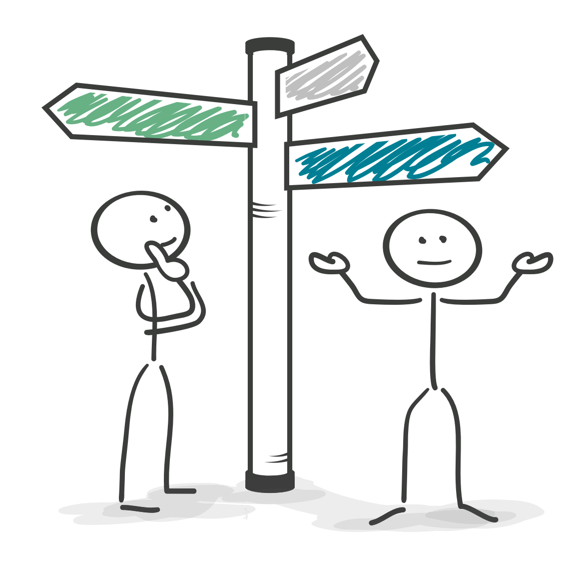
Das Problem, ob und inwieweit „der Islam“ für die Radikalisierung von Jugendlichen in Verantwortung gezogen werden kann, ist auch in Deutschland von spürbarer Aktualität. Zugleich eröffnet sich auch die Frage, inwiefern eine fundierte Kenntnis der islamischen Tradition[1] dazu beitragen kann, religiös begründetem Extremismus erst gar nicht aufkommen zu lassen oder dem durch Dekonstruktion auf theologischer Basis aktiv entgegenzuwirken.

Als Teil der deutschen Gesellschaft leisten Moscheegemeinden durch diverse Jugend- und Freizeitangebote, sowie durch die aktive Einbindung in feste Gemeindestrukturen seit Jahrzehnten eine Form der Präventionsarbeit, welche bis dato von der Öffentlichkeit kaum registriert wurde. Auch im Rahmen der sozialpädagogischen Auseinandersetzung mit religiös begründetem Extremismus ist die bekenntnisgebundene und gemeindebasierte Perspektive momentan ein relativ unbekanntes Themenfeld.

Mit nachfolgender Handreichung erhoffen sich das Projekt „Al-Etidal“ und der Trägerverein Schura Bremen auf die Sichtbarkeit muslimischer Auseinandersetzung mit religiös begründetem Extremismus in Deutschland zu verweisen. Der gegenwärtige pädagogisch-wissenschaftliche Diskurs soll dabei durch eine theologische Innenperspektive um den Faktor Religion ergänzt werden, um die Entwicklungsprozesse von Jugendlichen ganzheitlich erschließbar zu machen.

Mit dem Verweis auf klassische Bildung und ihre Methodik und Hermeneutik soll aufgezeigt werden, worin sich ein traditionsgebundenes Religionsverständnis von einem fundamentalistischen oder extremistischen Zugang unterscheidet. Daher sollen die Phänomene Salafismus und Islamismus zunächst in ihren historischen Ursprüngen skizziert und kommentiert, alsdann auf empirisch fassbare Indikatoren hin untersucht werden. Dabei soll auch auf die Rolle des antimuslimischen Rassismus als Katalysator einer religiös begründeten Radikalisierung eingegangen werden.

Pädagoginnen und Pädagogen sollen durch die Zuhilfenahme der in diesem Text diskutierten Inhalte in die Lage versetzt werden, die oftmals unscharf scheinenden Unterschiede zwischen Tradition und Fundamentalismus anhand von ideologischen Nennern und Indikatoren erkennen zu können, um ihnen so eine religionssensible Perspektive zu eröffnen. Dafür werden im Anschluss an die einzelnen Abschnitte Reflexionsfragen formuliert, die in der Praxis dann diskutiert und deren Antworten weiter verfolgt und vertieft werden können.



[1]Die Verfasser und Diskutanten der Handreichung sind sich bewusst, dass der Begriff „islamische Tradition“ selbst gewissermaßen ein Produkt der Moderne ist. In Reflexion dieses Umstandes definiert die Handreichung den Begriff hierbei einerseits als die grundlegenden Quellentexte des Islam; d.h. den Koran und die als kanonisch geltenden Prophetenaussprüche, im Besonderen aber das über Jahrhunderte gewachsene, klassische Lehrsystem mit seinen etablierten Denkschulen und überlieferten Standartwerken, vgl. dazu Bakker, Jens, Normative Grundstrukturen der Theologie des sunnitischen Islam im 12./18. Jahrhundert, Berlin 2012. Darüber hinaus ist die plurale, wenn auch nicht beliebige Verfasstheit dieser Tradition ein entscheidendes Merkmal dieser zu erhaltenden, vielfach verschütteten Tradition, vgl. Bauer, Thomas, Bauer, Thomas, Die Kultur der Ambiguität – eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

2. BEGRIFFSBESTIMMUNGEN

Zunächst einmal sollen die Kernbegriffe „Traditioneller Islam“, „Salafismus“ und „Islamismus“ inhaltlich bestimmt werden, um einen differenzierten Überblick zu den verschiedenen hermeneutischen Zugängen zur islamischen Tradition zu ermöglichen und der Präventionsarbeit so einen inhaltlichen Rahmen zu setzen.

2.1. TRADITIONELLER ISLAM

Ähnlich wie etwa die jüdische und christliche Theologie, hat auch der Islam im Verlauf seiner jahrhundertealten Geistesgeschichte ein ganzes Bündel intellektueller Traditionen herausgebildet, auf deren Grundlage zu den theologischen, juristischen und ethischen Fragen unterschiedlicher Epochen Position bezogen wurde. Das Ergebnis dieser Entwicklung ist eine umfangreiche Lehrtradition, welche über Generationen, Regionen und Kulturen hinaus unter Muslimen übergreifende Akzeptanz und Autorität genoss. Scholastische Theologie (ʿilm al-kalām), Methoden- und Normenlehre (uṣūl al-fiqh/fiqh) sowie Traditionskritik (ʿilm al-ḥadīṯ) sind einige dieser Werkzeuge klassischer Gelehrter, um den Koran und die Prophetenüberlieferungen zeit- und kontextbedingt auszulegen.

Zu den Eigenheiten der muslimischen Tradition gehört ferner, dass diese, von einem dogmatischen Minimalkonsens einmal abgesehen, selten um die Ausformulierung endgültiger Wahrheiten bemüht war. Dieser Diskurs, in dem einander kontradiktorisch gegenüberstehende Meinungen nebeneinander existieren können, ergibt in seiner Gesamtheit einen Zusammenschluss anerkannter Denkschulen, welcher für die muslimische Welt in etwa das bildet, was man in der christlichen Geistesgeschichte als „Orthodoxie“ kennt. Nur ist es so, dass muslimische Gelehrsamkeit im Diskurs Konsens- und Mehrheitspositionen ausarbeitet und so eine Struktur wie die der Kirche nicht entwickelt hat.

> *„Die Ahl al-Sunna wa al-ǧamāʿa ([d.h. die muslimische Orthodoxie]) sind diejenigen, die in der Glaubenslehre [ʿaqīda] der ašʿarītischen und der matūrīdischen Schule folgen, sowie diejenigen Anhänger der Denkschule der ahl al-ḥadīṯ, ([…]) die Anhänger der vier anerkannten sunnitischen Rechtsschulen der Imāme Abū Ḥanīfa, Mālik, al-Schāfiʿī und Aḥmad b. Ḥanbal, ([sowie]) jene, die dem reinen Taṣawwuf, dem Weg der Spiritualität, im Wissen, Charakter und in Läuterung des Inneren folgen“* [2]

Traditionelle Muslime beziehen sich in der Regel also nicht direkt auf den Koran und die Prophetenaussprüche, sondern stützen sich in ihrem Umgang mit den Quellentexten auf das überlieferte Verständnis eben jener „Orthodoxie“. Der Rückgriff auf die eigene Tradition im Wechselspiel mit der kontextgebundenen Reflexion der praktischen Lebensrealität soll dabei zu einem fundiertem und ausgewogenem Religionsverständnis beitragen. Die große Masse der in Deutschland lebenden Sunniten versteht sich dabei bspw. der ḥanafītischen Schultradition, etwas seltener aber auch der šāfiʿītischen oder mālikītischen Denkschule zugehörig, während örtliche Schiiten in der Regel die ihnen eigene ǧaʿfarītische Rechtsschule befolgen.

---

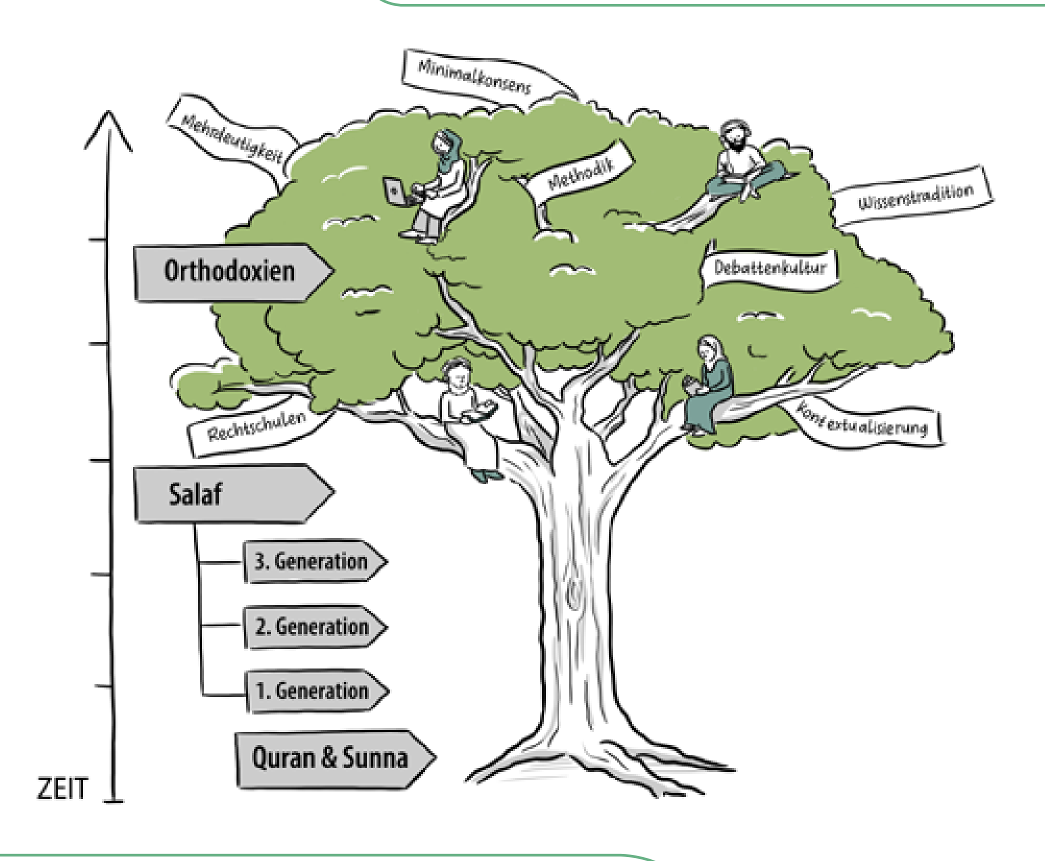
[2] Bei dem hier wiedergegebenen Zitat handelt es sich um einen Auszug der internationalen Konferenz zu Grosny, Tschetschenien am 25.08.2016, bei welcher etwa einhundert traditionell ausgebildete muslimische Theologen zusammentrafen, um gemeinsam gegen den vom Königreich Saudi-Arabien propagierten Salafismus sowie gegen den in vielen Ländern aufgrund sozialer und politischer Miseren grassierenden Islamismus unterschiedlicher Ausprägung Position zu beziehen. http://chechnyaconference.org/#body

Reflexionsfragen

Frage 1

Aus der Perspektive des Traditionellen Islam: Gibt es die eine Antwort auf theologische oder praktische Fragen?

Oftmals nicht! Denn die muslimische „Orthodoxie“ lebt von Meinungsvielfalt. Außer einem Minimalkonsens, bei dem sich alle Denk- und Rechtschulen einig sind. Deshalb ist es schwierig von „dem“ Islam zu sprechen. Muslimische Rechtsgelehrte verstehen ihre Fatwas (Rechtsurteile) deshalb nur als eine von mehreren möglichen Annäherungen an die „Wahrheit“ und nicht als absolute und ewig gültige Erkenntnisse.



Der Begriff „Orthodoxie“ (Rechtgläubigkeit) ist zunächst einmal rein subjektiv; da jeder Gläubige von der Wahrheit seiner jeweiligen Lehre überzeugt ist; somit seine eigene „Orthodoxie“ vertritt. Aus einer kulturhistorischen Perspektive hingegen bezeichnet der Begriff „Orthodoxie“ jene Lehre(n), welche epochenübergreifend als autoritativ galten.

Anders als die christliche Tradition hat die islamische Welt jedoch kein hierarchisch gegliedertes Kirchenamt herausgebildet, welches eindeutig über religiöse Fragen entscheidet. Stattdessen agiert der traditionelle Islam wie eine Art intellektuelles Netzwerk, in welchem auch oftmals widersprüchliche Meinungen legitim nebeneinander existieren konnten.

Frage 2

Kann man überhaupt den Begriff „Orthodoxie“ in einem muslimischen Kontext verwenden? Wenn ja: Wer soll bestimmen? Wer ist orthodox und wer nicht? Nach welchen Kriterien ist man orthodox?

2.2. SALAFISMUS

Der Oberbegriff „Salafismus“ (Salafīyya) bezeichnet eine heterogene, vielschichtige und puristische Reformbewegung innerhalb des Islams, welche zugleich auch als religiöse Erweckungsbewegung unter Muslimen insbesondere in Europa und Nordamerika agiert. Namensgebend ist der unmittelbare Bezug zu den „Rechtschaffenen Altvorderen“ (as-Salaf aṣ-Ṣāliḥ). Hierbei wird der Anspruch erhoben, die islamischen Quellentexte präzise so auszulegen, wie sie die ersten drei Generationen der muslimischen Gemeinde verständen hätten, ohne dabei den hermeneutischen Umweg über die historisch gewachsene Gelehrtentradition des Islams zu gehen. Die späteren Generationen der islamischen Geistesgeschichte werden hierbei, mit Ausnahme selektierter Traditionalisten, weitgehend mit Irrtum und Häresie belegt.

Nachfolgend soll die Entwicklungsgeschichte des Salafismus in komprimierter Form skizziert werden.
Da eine umfangreiche Darstellung aller Facetten des Salafismus den Rahmen dieses Textes weit überschreiten würde, wird die folgende Abhandlung sich auf die für die Präventionsarbeit relevante saudisch-wahhabitische Ausprägung beschränken und andere Reformbewegungen mit nominellem Bezug zu den „Salaf“ weitgehend ausblenden.[3]

Der Reformgelehrte Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhāb (gest. 1792), geboren in ʿUyaina im Naǧd auf der arabischen Halbinsel, gelangte im Verlauf seiner religiösen Ausbildung zu der Überzeugung, dass der Ur-Islam der frühen Generationen durch die klassischen Denk- und Rechtsschulen der muslimischen Tradition entfremdet und verfälscht worden sei. Unter dem Einfluss der Texte früherer Puristen wie dem mittelalterlichen Gelehrten Taqī ad-Dīn Aḥmad b. Taimīyya (gest. 1328) und dessen Schüler Ibn al-Qayyim al-Ǧauzīyya (gest. 1350) formulierte dieser seine Vorstellung einer radikalen Reform und Neudefinition des Islam. Die Muslime hätten, so Ibn ʿAbd al-Wahhāb, durch Heiligen- und Gräberverehrung seit Jahrhunderten gegen den Monotheismus verstoßen und seien daher mit den vorislamischen Götzendienern gleichzusetzen, weshalb der Ausschluss aus dem Islam (at-takfīr) notwendig geworden sei. Ebenso sei auch die traditionell übliche Nachahmung religiöser Autoritäten (at-taqlīd) als eine Form der Vielgötterei zu bewerten.

Durch das politische Bündnis mit dem Beduinenfürsten Muḥammad b. as-Saʿūd gelang es der puritanischen Bewegung weite Teile der arabischen Halbinsel vorläufig zu besetzen, was häufig mit der Vernichtung bzw. Plünderung verschiedener Grabstätten, sowie roher Gewalt gegen die muslimische Landbewohner einherging. Durch das Eingreifen osmanisch-ägyptischer Truppenverbände wurde die wahhābītische Urbewegung jedoch schlussendlich zerschlagen und verlor bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts jegliche Signifikanz. Im Zuge der Staatsgründung des modernen Königreiches Saudi-Arabien durch den Monarchen ʿAbd al-ʿAzīz as-Saʿūd und des damit verbundenen Ölreichtums gelangten die Wahhābīten allerdings zu erneuter Macht und setzen ihre Lehre im Königreich als Staatsdoktrin durch. Durch die zügige Aneignung moderner Printmedien, Kassettenrecorder und Fernsehsender ebenso wie durch aggressiv vorangetriebene Missionsarbeit erreichte die „reformierte“ Lehre über die Grenzen des Königreiches hinaus auch andere Teile der muslimischen Welt sowie u.a. in Europa und Nordamerika lebende Muslime.

Gegenwärtig wird die Selbstbezeichnung „Salafīyya“ nahezu ausschließlich nur von jenen Muslimen für sich in Anspruch genommen, die entweder bewusst oder unbewusst in ihren theologischen Vorstellungen von den puristischen Ideen Ibn ʿAbd al-Wahhābs geprägt sind. Dabei wird ferner das Narrativ konstruiert, mit jener Theologie „den reinen Ur-Islam“ oder „das Sunnitentum“ per Definition zu repräsentieren, gleichwohl die Positionen Ibn ʿAbd al-Wahhābs weder jemals übergreifende Akzeptanz innerhalb der historischen Tradition genossen haben, noch den tragenden Persönlichkeiten der islamischen Geistesgeschichte als solche bekannt gewesen sind.

Unter deutschen Muslimen ist der Salafismus hingegen ein vergleichsweises junges Phänomen, dass erst zum Ende der 1990er festen Boden fassen konnte. Anders als viele türkische Gemeinden oder traditionell arabische Moscheen, bemühten sich die deutschen Salafisten aktiv darum, die von ihnen vertretenen Inhalte in akkuratem Deutsch zu vermitteln. Im Gegensatz zu alteingesessenen Moscheegemeinden traten Salafisten dabei auch gezielt missionarisch sowohl an nichtmuslimische Jugendliche heran, um sie für ihre Lehre zu gewinnen

Die zeitgenössische salafistische Szene in Deutschland ist dabei keinesfalls homogen. Gleichwohl alle Salafisten sich in ihrem Islamverständnis auf die Autorität Ibn ʿAbd al-Wahhābs berufen, unterscheiden sie sich vor allem in ihrem Verhältnis zu Gewalt und den angestrebten Methoden zur Errichtung einer „islamkonformen“ Gesellschaft. Im Folgendem soll daher der Versuch unternommen werden, die salafistische Szene wie sie u.a. auch in Deutschland existiert in 2 abstrakte Kernkategorien zu unterteilen, um Pädagogen so einen praxisrelevanten Überblick zu verschaffen.

---

[3]Zu diesen siehe Lauzière, Henri, The Making of Salafism. Islamic Reform in the Twentieth Century, New York 2016.



Reflexionsfragen

Frage 3

Salafisten erheben im 21 Jh. den Anspruch, den Islam exakt so zu verstehen, wie ihn der Prophet und seine Gefährten im 7. Jh. verstanden haben – eine Aussage, die sich ein Gelehrter im 10. Jh. Wohl nicht zugetraut hätte. Reflektieren Sie!

Sowohl der Koran als auch die Hadithe sind zunächst einmal mehrdeutige Texte; d.h. sie generieren in der Regel mehr als nur ein mögliches Religionsverständnis. Ein traditioneller muslimischer Gelehrter nähert sich diesem umfassenden Quellenmaterial nun aus Perspektive einer historisch gewachsenen Schultradition und ist bestrebt, anhand einer bestimmten Methodik zeitgenössische „Antworten" aus dem Text zu filtern. Diese „Antworten" sind den Texten jedoch nicht inhärent, sondern spiegeln lediglich eines von mehreren möglichen Verständnissen wider.

Salafisten blenden diesen hermeneutischen Zwischenschritt in aller Regel gezielt aus und postulieren die unbedingte Eindeutigkeit des Korans und der Hadithe; stehen damit aber im direkten Widerspruch zu einer traditionell-muslimischen Erkenntnislehre und Texthermeneutik.

Frage 4

Die Allianz zwischen Wahhabiten und der Saʿūd-Familie hätte ohne ausländische Hilfe nicht erfolgreich sein können. Inwieweit haben der Kalte Krieg und die verschiedenen Konflikte des 20. Und 21. Jh. die Verbreitung des Wahhabismus außerhalb Saudi-Arabiens gefördert?

Das wahhabitische Religionsverständnis wird seit Mitte des 20 Jh. aktiv von Saudi-Arabien in andere Teile der muslimischen Welt, sowie nach Europa und in die USA exportiert. Während des Kalten Krieges wurde der Wahhabismus bspw. auch von den USA in Teilen der arabischen Welt gefördert, um so einen identitären Gegenpol zum arabischen Sozialismus zu etablieren und diese vor sowjetischem Einfluss abzuschirmen. Auch nach Afghanistan gelangte der Wahhabismus auf diese Weise erst im Verlauf des sowjetisch-afghanischen Krieges.

Gleichwohl der Wahhabismus also ein eigenständiges Phänomen der islamischen Geistesgeschichte ist, steht seine Verbreitung in weite Teile der muslimischen Welt in Abhängigkeit zu kurzsichtigen, geo-politischen Interessen.

2.2.1. GEWALTLOSE SALAFISTEN

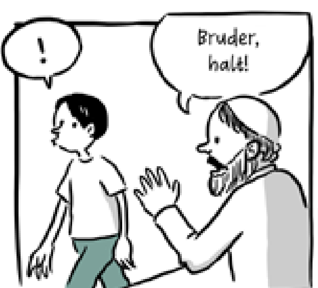
Die große Masse der in Deutschland lebenden Salafisten sind dieser Kategorie zuzuordnen. Ihr Fokus liegt vornehmlich auf persönlicher Frömmigkeit, sowie darauf das aus dem Königreich Saudi-Arabien importierte wahhābītische Religionsverständnis zu tradieren und durch provokante, jedoch friedliche Missionierung (ad-Daʿwah) an Muslime wie Nichtmuslime heranzutragen. In den meisten Fällen sind sie in ihrem Weltbild dabei eng an das religiöse Establishment Saudi-Arabiens, dem sogenannten „Rat der hohen Gelehrten" gebunden.

Außerhalb der Grenzen des saudischen Königreichs lehnen gewaltlose Salafisten jegliche politische Partizipation in der Regel entschieden ab. Wenn überhaupt besteht politisches Bestreben nur in der Utopie, die betroffene Gesellschaft in ferner Zukunft insgesamt zum „reinen Islam" zu bekehren. Auch die Einhaltung der entsprechenden Landesgesetze wird mit dem Verweis auf islamisches Vertragsrecht als legitim erachtet, insofern diese nicht mit individuellen religiösen Verpflichtungen kollidieren. Ebenso wird das Verüben oder Unterstützen von Terroranschlägen konsequent als unvereinbar mit dem Islam verurteilt.

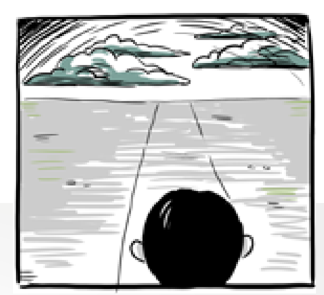
Besonders quietistische Salafisten werden innerhalb der salafistischen Szene in Anlehnung an den saudischen Gelehrten Rabīʿ b. Hādī al-Madḫalī als Madḫalisten (al-Madāḫila) bezeichnet. Dessen Anhänger erachten beispielsweise auch die bei anderen Salafisten beliebten öffentlichen Kundgebungen oder Demonstrationen als religiös verbotene politische Beteiligung.

Abseits von ihrem missionarischen Auftreten ziehen Salafisten sich jedoch weitgehend in eine eigene Gegenkultur zurück. Durch die unreflektierte Rezeption religiöser Literatur aus Saudi-Arabien akzeptieren Salafisten für sich daher ein reaktionäres und dichotomes Weltbild, in welchem Andersgläubige oftmals ausschließlich auf ihre negative Religionszugehörigkeit reduziert werden. Entsprechend steht auch ein gewaltloser Salafismus in der Kritik, junge Menschen durch sein rigides Weltbild von der Gesellschaft loszulösen und somit das potentielle Fundament einer religiös begründeten Radikalisierung zu etablieren.









REFLEXIONSFRAGE

FRAGE 5

Wahhābīten benutzen, genauso wie traditionelle Sunniten, die gleichen Primärquellen, aber sie deuten manche Positionen um. Könnte man die Wahhābīten daher nicht als Teil der sunnitischen Tradition verstehen?

Grundsätzlich ja; sowohl in der bekenntnisinspirierten, wie auch religionswissenschaftlichen Literatur werden die Wahhābīten zum Teil als besonders reaktionäre Interpretation der sunnitischen Tradition gedeutet.

Anders als traditionelle Sunniten sind Salafisten in der Regel jedoch von der alleinigen Gültigkeit ihrer religiösen Positionen überzeugt; dulden daher auch keine Ambiguität. Je nachdem wie konsequent die ursprünglichen Schriften Ibn ʿAbd al-Wahhābs rezipiert werden, gelten ihnen andere Muslime als irregegangen oder sogar auch als Apostaten. Diese unversöhnliche Intoleranz gegenüber widersprüchlichen Auffassungen auch innerhalb des Sunnitentums zählt also zu den fundamentalen Unterschieden.

Wichtig ist auch, dass die historisch-sunnitische Tradition von Salafisten in aller Regel nur sehr selektiv rezipiert wird. Aus dem vielfältigen Spektrum der islamischen Tradition werden bspw. gezielt jene Autoren entkontextualisiert rezipiert, die das gewünschte dichotome Weltbild zulassen.

2.2.3. GEWALTBEREITER SALAFISMUS

Gewaltbereite Salafisten bilden sowohl in Deutschland als auch in der muslimischen Welt eine Minderheit. Auch Ihnen gelten die puristisch-reformatorischen Ideen Ibn ʿAbd al-Wahhābs als Grundlage für ihr Religionsverständnis. Allerdings sehen diese in der Politik der saudischen Königsfamilie, ihrer Kooperation mit der westlichen Welt und dem diesbezüglichen Schweigen der wahhābītischen Gelehrten einen Verrat am Islam.

Im Zentrum ihrer Ideologie steht die gewaltsame Errichtung eines „islamischen“ Staates. Säkulare und demokratische Regierungsformen werden hierbei nicht nur explizit abgelehnt, sondern als quasi „rechtsfreie“ Zonen konstruiert, in welchen Gewalt anzuwenden legitim sei. Der koranische Begriff des „Transgressors“ (aṭ-Ṭāġūt), der sich ursprünglich primär auf die Überschreitung heiliger Grenzen durch die Verehrung falscher Götter bezog, wird hierbei u.a. auf jegliche „nicht-islamische“ Regierungsformen, sowie deren Repräsentanten übertragen.

Durch die Besatzung von Teilen der muslimischen Welt und das Zeichnen verunglimpfender Prophetenkarikaturen befände sich die „westliche Welt“ zudem in einem offenen Angriffskrieg gegen „den Islam“, weshalb terroristische Anschläge gegen diese legitim seien. Widersprüchliche Elemente der islamischen Tradition, wie bspw. das Verbot, Frauen und Kinder zu töten oder Suizid zu begehen werden texthermeneutisch ausgeblendet. Während gewaltlose Salafisten eine Auswanderung in Krisengebiete, als auch den bewaffneten Kampf gegen bestehende Regierungen also in der Regel entschieden ablehnen, gilt sie gewaltbereiten Salafisten als notwendige Konsequenz ihrer ideologischen Überzeugungen.



REFLEXIONSFRAGE

FRAGE 6

Bieten die sunnitischen Quellen nicht selber eine Möglichkeit, extremistische Lesarten zu entwickeln?

Bei Fragen bezüglich des Strafrechtes oder der Geschlechterrollen vertreten Salafisten beispielsweise Positionen, die man auch in den klassischen Werken der Sunniten findet. Die sunnitische Tradition ist jedoch bestrebt, ihre normativen Positionen in Relation zur gegenwärtigen Lebensrealität zu setzen, während Salafisten diese weitgehend ausblenden. D.h. nicht alles, was in den Quellentexten steht, lässt sich entkontextualisiert analog auf die Gegenwart übertragen. Die Art der Übertragung des Wissens auf andere Zeiten und Kontexte ist ein Hauptunterschied zwischen modernen Salafisten und traditionell gebildeten Sunniten.

2.3. ISLAMISMUS

Der Begriff Islamismus wird im medialen Diskurs oftmals unscharf sowohl für Ausdrücke traditionsgebundener Religiosität, als auch für politisch-ideologische Konstrukte verwendet, was eine wissenschaftliche und präventive Auseinandersetzung mit tatsächlich demokratiefeindlichen Überzeugungen erschwert. Im Folgenden soll das Phänomen Islamismus daher zunächst definiert und hernach anhand verschiedener Kriterien in seinem Selbstanspruch veranschaulicht werden.

2.3.1. ISLAMISTISCHE TEXTHERMENEUTIK

Der Fachbegriff „Islamismus“ bezeichnet die gezielte Umstrukturierung ausgewählter Elemente der klassisch-islamischen Theologie hin zu einer allumfassenden politischen Ideologie. Der Münsteraner Islamwissenschaftler Thomas Bauer kommentiert diesen Prozess wie folgt:

> *„Im Laufe des 20. Jahrhunderts findet ein Prozeß statt, der oft fälschlich als „Re-Islamisierung“ bezeichnet worden ist, in Wahrheit aber die Neuschaffung des Islams als einer Ideologie ist, die die Strukturen westlicher Ideologien aufnimmt und nach dem Scheitern der westlichen Ideologien in der islamischen Welt als die einzige „eigene“ Alternative verstanden wird. Wie alle Ideologien ist auch die des Islamismus intolerant, ambiguitätsfeindlich und totalitär. Ihre Vertreter kennen die präzise Bedeutung jeder Koranstelle, wissen genau, welche Ḥadīthe gültig sind und welche nicht, und sie gelangen zur einzigen, allein richtigen Deutung. Abweichende Deutungen können nichts anderes sein als Fehler. Ihre Vertreter sind auch davon überzeugt, daß alle Lebensbereiche des Menschen ganz und ausschließlich vom Islam, d.h. von dem ideologischen System, als das ihnen der Islam erscheint geregelt werden müssen. Da auch die Juristen des traditionellen Islams den Ehrgeiz hatten, zu allem und jedem etwas zu sagen, entsteht der Eindruck, dieser Anspruch auf Allumfassendheit sei dem Islam wesenhaft. Er ist es nicht.“* [4]

Mit seinem kompromisslosen Absolutheitsanspruch und der beanspruchten Deutungshoheit über „den Islam“ bricht der Islamismus dabei auch mit weiten Teilen der klassischen Lehrtradition. Ein ašʿarītischer Theologe (arab. mutakallim) oder ein ḥanafītischer Jurist (arab. faqīh)[5] waren sich in ihrem epistemologischen Anspruch nämlich immer der Tatsache bewusst, mit der von ihnen vertretenen Theologie oder Normenlehre zwar eine „korrekte“ Position zu postulieren, jedoch immer nur aus Perspektive einer bestimmten Schultradition zu sprechen und nicht für „den Islam“ in seiner Gesamtheit. Die klassisch-muslimische Welt verstand sich daher als eine Art intellektuelles Netzwerk, in welchem Vertreter verschiedener Schultraditionen sich miteinander auseinandersetzten und oftmals kontradiktorische Meinungen zu verschiedenen Themen vertreten konnten.

„Der Islam“ existiert empirisch, wenn überhaupt also lediglich als historischer Sammelbegriff für die Gesamtheit aller Muslime bzw. für die von ihnen begründete Zivilisation, nicht aber für das fiktive Konstrukt einer eindeutigen, monolithischen Religion. Da eine Religion eben immer auch ein soziales Konstrukt ist, welche genauso vielfältig ist, wie die widersprüchlichen Glaubensüberzeugungen und Interpretationen ihrer Gläubigen, erscheint die ganzheitliche Rede von „dem Islam“ oder der „islamischen“ Position folglich absurd. [6]





[4] Siehe Bauer, Thomas, Die Kultur der Ambiguität – eine andere Geschichte des Islams, Berlin, 2011, S. 52.
[6] Vgl. Dziri, Bacem, Was ist der Islam - und wenn ja, wie viele? Aporien der Homogenisierung und Pluralisierung eines Kollektivsubjekts, in: Sejdini, Zekirija (Hg.): Islam in Europa. Begegnungen, Konflikte und Lösungen. Studien zur Islamischen Theologie und Religionspädagogik Bd. 3, Münster 2018, S. 33-59.

2.3.2. KONSTRUKTION EINER „ISLAMISCHEN“ GEGENKULTUR

Islamistische Überzeugungen lassen sich daher häufig an eben diesem hermeneutischen Missverständnis und dem Anspruch auf eine allumfassende „islamische“ Position erkennen. Wie andere totalitäre Ideologien definiert auch der Islamismus sich zuallererst immer durch sein negatives Spiegelbild; d.h. durch alles, was er explizit nicht sein will. Slogans wie „der Islam ist die Lösung“ oder Abhandlungen zum Verhalten „der islamischen Frau“ können als Beispiele dafür sein, wie Auszüge der traditionell-islamischen Normenlehre dazu instrumentalisiert werden, um eine eigene Gegenkultur zu konstruieren.

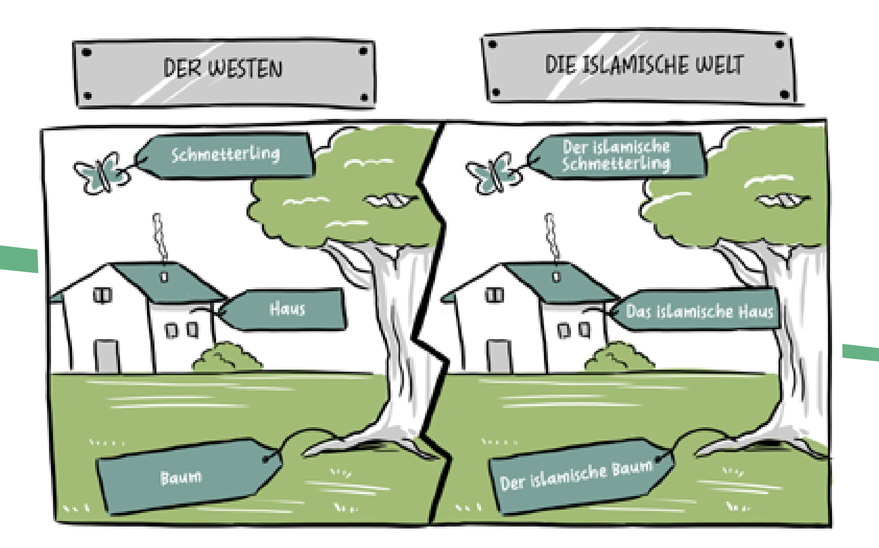
Ähnlich wie viele Salafisten sind auch islamistische Denker von der langfristigen Schaffung eines eigenen „islamischen Staates“ überzeugt, um vor allem den liberalen Demokratien der westlichen Welt eine „islamische“ Alternative gegenüberzustellen. Je nach politischem Kontext und islamistischer Strömung kann diese Idee von der angestrebten Einflussnahme auf die jeweilige Regierung bis hin zur völligen Neugestaltung des Staates in Form eines „Kalifats“ variieren. Durch die Errichtung eines solchen Kalifats, so die Utopie, wäre die „muslimische Welt“ sodann in der Lage die Gesamtheit ihrer politischen und wirtschaftlichen Probleme schlagartig zu lösen und erneut an ein „goldenes Zeitalter“ anzuschließen.

Mit einem solchen Staat ist oftmals auch die Forderung verbunden, mit sog. „der šarīʿa“, hier verstanden als dem „Gesetz Gottes“, statt mit menschlichen Gesetzen zu regieren. Vor allem die konsequente Anwendung von Körperstrafen als Zeichen kompromisslos strenger Moral soll hierbei als identitärer Marker vermeintlich „islamischer“ Identität gelten. Die sogenannte „Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam“ von 1990 ist beispielsweise direkt als ganzheitlich „islamische“ Antwort an die Allgemeinde Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen formuliert.

Ähnlich wie schon am Begriff „Islam“ deutlich wurde, verhält es sich in diesem Kontext auch mit dem Begriff „šarīʿa“. Je nach Kontext wird dieser Begriff innerhalb der Tradition entweder als Synonym für Offenbarung, bzw. Buchreligion oder für die Gesamtheit des theologischen und normativen Diskurses verwendet. Auch ist die traditionell-islamische Normenlehre in all ihren verschiedenen Facetten nicht etwa das unangreifbare „Gesetz Gottes“, sondern eben auch aus klassischer Perspektive ein menschliches Produkt.

Mit Ausnahme fundamentaler Glaubensgrundsätze enthält der Koran nämlich keine eindeutigen und allumfassenden Anweisungen wie eine Gesellschaft, geschweige denn das noch viel später entstandene Konstrukt eines Staates zu gestalten sei. Vielmehr bilden die in „der šarīʿa“ subsumierten Normen das fachliche und doch menschliche Bemühen (iǧtihād) durch verschiedene Hinweise im Text Gottes Urteile zu diversen Angelegenheiten zu erahnen. Da eine solche Form der Urteilsfindung jedoch immer durch historische und kulturelle Umstände, sowie durch das subjektive Textverständnis jeweiliger Gelehrter beschränkt ist, bleibt jedoch immer Freiraum für Widersprüche, alternative Meinungen und Weiterentwicklungen.

Die klassische muslimische Welt verstand ihre Normenlehre also mehrheitlich nicht als eine Suche nach „Wahrheit“, welche man den „Wahrheiten“ konkurrierender Weltanschauungen entgegenstellen könne, sondern viel eher als ernstgemeinte Bestrebung kontext- und zeitgebunden gottgefällig zu urteilen.



Reflexionsfragen

Frage 7

Inwieweit ist es möglich, die klassische Normenlehre mit dem modernen Staat in Einklang zu bringen? Kann es so etwas, wie einen „islamischen Staat“ geben?

Die Vorstellung eines „islamischen Staates“ ist ein moderner Mythos, der in dieser Form kein Vorbild in der muslimischen Geschichte hat. Der Staat ist unpersönlich; der Staat ist eine Sammlung von Institutionen; der Staat kann keine Religion haben, da er kein Subjekt ist; der Staat braucht Eindeutigkeit; der Staat erzieht und formt die Bürger. Ein solches Ideal in der muslimischen Geschichte in dieser Form unbekannt.

Frage 8

Warum kann das Kalifat per Definition kein modernes Staatssystem sein?

Der moderne Staat ist eine Errungenschaft des 18./19. Jh. Kulturhistorisch gab es so etwas wie einen „Kalifat-Staat“ schlicht nicht. Das Kalifat ist eine Bezeichnung für eine Herrschaftsinstitution, die ihre Legitimation zunächst durch verwandtschaftliche Beziehung zum Religionsstifter bezog, sich in der Historie aber oft nicht von klassischen Königreichen unterschied. Das religiöse Erbe blieb dann aber den Gelehrten vorbehalten. Mit der Zeit haben sich die Reiche allenfalls noch die Symbolkraft des Kalifats für ihre faktische Herrschaft genutzt. Die Symbolik und weniger der Gehalt hat sich mit dem Aufkommen des Islamismus in der Moderne intensiviert und wird von verschiedenen ideologischen Bewegungen auch gern für die eigenen Zwecke instrumentalisiert.

2.3.3. Islamismus als Chance für die Demokratie?

Nicht alle Formen des Islamismus sind zwingend gewalttätig oder demokratiefeindlich. Auch muss berücksichtig werden, dass sowohl die Rede von „dem Islam“, als auch die identitäre Zuschreibung des Attributes „islamisch“ inzwischen zu einem festen Bestandteil unserer Alltagssprache geworden ist. Vor allem muslimische Jugendliche können sich durch das Bewusstsein, dass ihre Religion als fremdartig und in manchen Fällen gar als potenziell gefährlich wahrgenommen wird, in eine Defensivposition gedrängt fühlen und entsprechende Attribute so unbewusst für sich übernehmen.

Junge Muslime, die sich beispielsweise durch ihre Identität dazu gedrängt fühlen eine „islamische“ Spendenorganisation oder einen „islamischen“ Umweltschutz zu gründen, können riskieren, als vermeintliche Islamisten in einer Kategorie mit gewaltbereiten Extremisten genannt zu werden. Problematisch sind entsprechende Begriffe also immer nur, wenn diese zur Konstruktion einer gesellschafts- und demokratiefeindlichen Gegenkultur verwendet werden. Unter Umständen kann eine rücksichtslose Problematisierung ihrer Identität sie in der Schließung ebendieser sogar noch bestärken.

Für die pädagogische Auseinandersetzung mit den oftmals heterogenen Facetten des Islamismus ergeben sich daher eine Reihe interessanter Grauzonen: Denn die politischen Impulse, welche muslimische Jugendliche aus ihrer Religion entnehmen, müssen keinesfalls notwendigerweise etwas Negatives sein. Das religiöse Menschen die säkulare Gesellschaft kritisieren, mag vielen Pädagogen zunächst unangenehm scheinen und einen faden Beigeschmack tragen, es kann aber durchaus zum Ausgangspunkt einer wechselseitigen, fruchtbaren Selbstreflexion werden.

Es lohnt sich daher, auch islamistische Motivationen zuerst einmal zuzulassen, ohne sie dabei schlicht aufgrund ihres religiösen Ursprungs inhaltlich zu relativieren. Muslimischen Jugendlichen das Gefühl zu vermitteln, dass sie jeglichen Bezug zur „islamischen Tradition“ aufgeben müssen, um formal gesellschaftsfähige Aussagen zu tätigen, steht ferner im Widerspruch dazu, ihnen ein reflektiertes demokratisches Selbstbewusstsein zu vermitteln.

Den meisten muslimischen Jugendlichen sind die präzisen hermeneutischen Unterschiede zwischen Tradition und Ideologie unbekannt. Gleichwohl das Schlagwort „Islamismus“ medial weitgehend negativ vorbelastet ist, ist dieser Begriff für einige Muslime durch seinen nominellen Bezug zur „islamischen Tradition“ positiv konnotiert. Um die vielen verschiedenen Facetten des Islamismus zu berücksichtigen und eine verallgemeinernde Stigmatisierung zu vermeiden, ergibt sich daher die Notwendigkeit nach einer präziseren Begriffsbestimmung. Statt alle politischen Bestrebungen von Muslimen unter der abstrakten Gattung „Islamismus“ zusammenzufassen, empfiehlt es sich bei menschenverachtenden Ideologien eher von „islamistischen Extremismus“ zu sprechen.





Reflexionsfragen

Frage 9

Reflektieren Sie, warum der Islamismus-Begriff in seiner üblichen Definition nach unscharf und daher oftmals ungeeignet ist!

Selektierte Teile der islamischen Theologie für eine politische Idee zu vereinnahmen ist zunächst einmal etwas wertneutrales und kann durchaus auch positive Manifestationen annehmen. Gleichwohl Formulierungen wie „der Islam sagt …“ hermeneutische Trugschlüsse sind, müssen diese nicht immer gewalttätiger und menschenverachtender Natur sein.

Für muslimische Jugendliche ergibt sich ferner das Problem, dass wann immer diese sich unter Bezugnahme auf religiöse Impulse organisieren oder politisch äußern, in Gefahr stehen, mit einem Stigma belegt zu werden, dass der Komplexität des Sachverhaltes nicht gerecht wird. Um einer solchen Verallgemeinerung muslimisch-politischer Aktivitäten zu vermeiden, empfiehlt es sich, den diesbezüglichen Diskurs um neue Begriffe wie „islamistischen Extremismus“ zu ergänzen und einzugrenzen.

Frage 10

Der Islamismus tritt seit der zweiten Hälfte des 20. Jh. in muslimischen Ländern bspw. auch in Verbindung mit lokalem Nationalismus auf. Reflektieren, weshalb solche Parteien sich womöglich einer gewissen Beliebtheit erfreuen und ob die Termini „religiös begründete Radikalisierung“ in diesem Kontext zutreffend sind.

Ähnlich wie auch in den meisten europäischen Ländern Parteien mit formalem Bezug zu Religion und konservativen Werten ein selbstverständlicher Teil des politischen Spektrums sind, so ist dies grundsätzlich auch in Ländern mit muslimischer Mehrheitsbevölkerung möglich. Die Religion kann in diesem Kontext – ob zurecht oder nicht ist Teil der politischen Beurteilung – nur als formaler Teilaspekt der eigenen kulturellen Identität in den Vordergrund gehoben werden. Die bloße Sympathisierung mit einer formal sich dem Islam bedienenden Partei oder Bewegung durch einen Jugendlichen als Indiz einer „religiös begründeten Radikalisierung“ zu werten ist folglich entsprechend schwierig. Gleichwohl sollten formale Bezugnahmen auf Religion auf ihren Gehalt hin überprüft werden dürfen, etwa in ihrer Übereinstimmung mit den Werten der freiheitlichen Grundordnung oder den Menschenrechten. Wird eine Kritik solcher Parteien oder Bewegungen mit einer Kritik des Islams gleichgesetzt, liegt ein offensichtlicher Missbrauch vor.

3. DEFINITION UND MERKMALE EINER RADIKALEN IDEOLOGIE

Zuvor wurden die verschiedenen Zugänge zur islamischen Tradition vornehmlich anhand ihres hermeneutischen Ansatzes umrissen. Im Folgenden sollen nun die Merkmale einer radikalen politischen Ideologie diskutiert werden, um die Phänomene Salafismus und Islamismus hernach auf entsprechende Marker hin zu untersuchen.

Religiös begründete Radikalisierung ist in Deutschland im Gegensatz zum Links- oder Rechtsextremismus ein vergleichsweises junges Phänomen. Der Verfassungsschutz[7] schätze die Zahl deutscher Salafisten für das Jahr 2018 auf etwa 11.300, doch mangelt es zeitgenössisch noch an abgesicherten empirischen Erkenntnissen über Radikalisierungsverläufe und deren Grenzen.

Das Adjektiv „radikal“ hat seinen etymologischen Ursprung im lateinischen „radix“, was im Deutschen so viel wie „Wurzel“ bedeutet. Entsprechender Wortbezug wird konstruiert, da radikalen Ideen bzw. einer radikalisierten Persönlichkeit zugeschrieben wird, real oder subjektiv wahrgenommene Probleme kompromisslos an ihrem Ursprung; entsprechend ihrer „Wurzel“ ergreifen zu wollen, ohne dabei Kompromisse in Erwägung zu ziehen. Kennzeichen einer „radikalen“ Weltanschauung ist also die massive Reduktion politischer Komplexität.[8]

Den Salafismus kommentierend, subsummiert der Islamwissenschaftler Olaf Farschid folgende Nenner einer radikalen Weltanschauung:[9]

- **Dogmatischer Absolutheitsanspruch**
- **Essentialistisches Deutungsmonopol**
- **Holistische Steuerungsabsichten**
- **Dualistischer Rigorismus**
- **Fundamentale Verwerfung**

Ein dogmatischer Absolutheitsanspruch kann sich dabei, wie bspw. im Rechtsextremismus, auf den allumfassenden Charakter politischer Grundsätze, oder auf die aggressiven gesellschaftlichen Forderungen einer religiösen Ideologie beziehen. Insofern eine radikale Ideologie sich in ihrem Wahrheitsanspruch auf eine Religion bezieht, werden ältere oder alternative Deutungen konsequent entwertet, um die eigenen Machtansprüche aufrechtzuerhalten. Durch die vollkommene Unterwerfung der Gesellschaft erhoffen sich Vertreter radikaler Ideologien ferner die Konstruktion einer utopischen Idealgesellschaft, durch welche eine langanhaltende Epoche behaupteter Ignoranz ihren Abschluss finden soll:



„Politische Ideologien lassen sich, da sie als Weltanschauungen eine bestimmte politische Ordnung befürworten und durchzusetzen suchen, als Ausdruck verfestigter politischer Normen und Einstellungen mit einem normativen Gestaltungsanspruch verstehen“[10]



Einhergehend mit radikalen Überzeugungen ist ferner ein in „Gut und Böse“ aufgeteiltes dualistisches Weltbild. Innerhalb dieses Weltbildes werden Anhänger der eigenen Überzeugung undifferenziert mit positiven Attributen kategorisiert und Widersacher mit entmenschlichenden Stereotypen belegt, gegen welche Gewalt anzuwenden durchaus legitim ist. In diesem Sinne lässt sich die Essenz einer radikalen Weltanschauung daher als „Ideologie und Ungleichwertigkeit und Gewaltakzeptanz“ zusammenfassen.

Radikale Ideen und Weltanschauungen unter Jugendliche können zudem auch Ausdruck von Protest und Provokation sein. Da Jugendliche noch vergleichsweise wenig Verantwortung für die von ihnen vertreten Positionen übernehmen müssen, liegt eine gewisse Affinität zu einfachen Antworten nahe. In diesem Sinne reihen sich islamistische Slogans unter muslimischen Jugendlichen in eine Reihe mit anderen ideologischen Ausdrücken von Protest, wie etwa der Gesellschaftskritik rechtsradikaler oder antikapitalistischer Vereine.

Für Heranwachsende aus muslimischem Elternhaus eignet sich der Salafismus zugleich als doppelter Provokationsakt; zum einen, um sich von der vermeintlich kulturell entfremdeten Form des Islams loszusprechen, welchen die Eltern und Großeltern praktizieren.. Zum anderen, um sich aktiv von der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft zu isolieren. Zudem kann das im Salafismus postulierte Feindbild psychologisch dazu verwendet werden, den Ausgrenzungserfahrungen oder sozialem Scheitern eines jungen Erwachsenen retrospektiv eine religiöse Legitimation und somit neues Selbstwertgefühl zu verleihen.

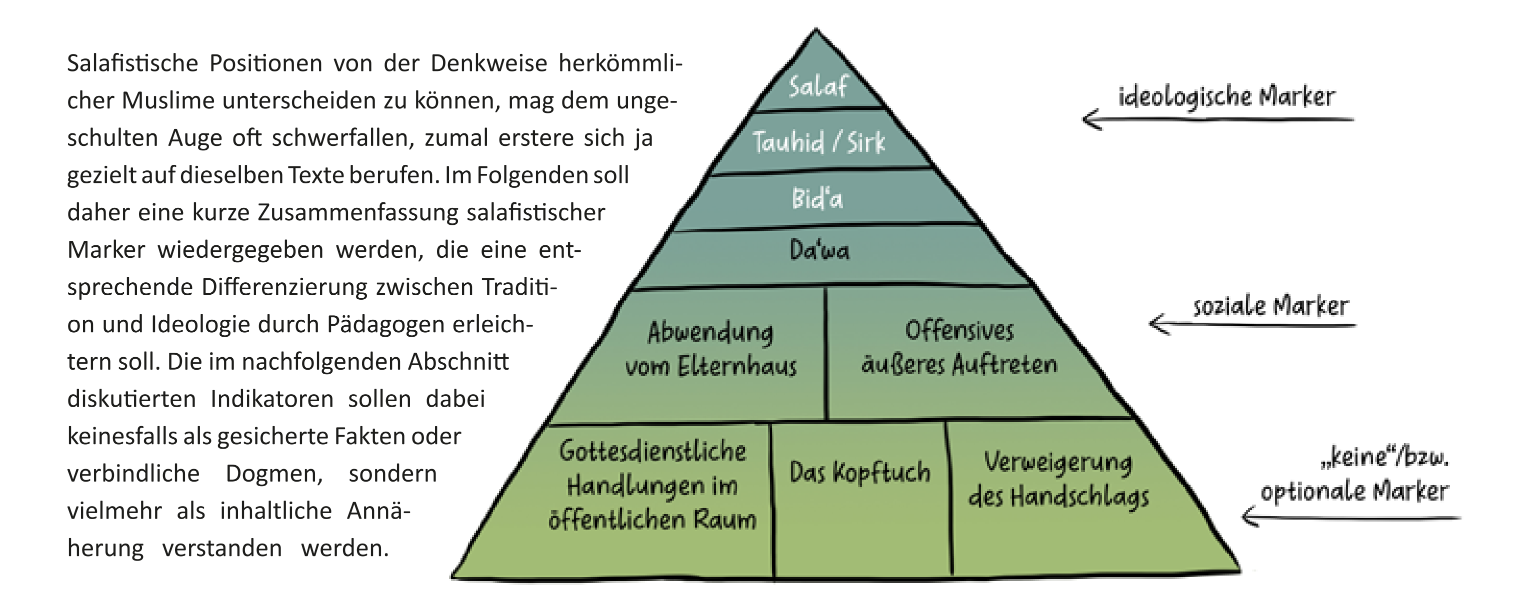




[7] https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/265409/zahlen-zur-salafistischen-szene-in-deutschland
[8,10] Vgl. Farschid, Olaf, Salafismus als politische Ideologie, in Said, Benham/Fouad, Hazim (Hrsg.), Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg, 2014, S. 162.
[9,11] Siehe ebd. S. 162.

4. EXEMPLARISCHE MARKER SALAFISTISCHER RADIKALISIERUNG

Salafistische Positionen von der Denkweise herkömmlicher Muslime unterscheiden zu können, mag dem ungeschulten Auge oft schwerfallen, zumal erstere sich ja gezielt auf dieselben Texte berufen. Im Folgenden soll daher eine kurze Zusammenfassung salafistischer Marker wiedergegeben werden, die eine entsprechende Differenzierung zwischen Tradition und Ideologie durch Pädagogen erleichtern soll. Die im nachfolgenden Abschnitt diskutierten Indikatoren sollen dabei keinesfalls als gesicherte Fakten oder verbindliche Dogmen, sondern vielmehr als inhaltliche Annäherung verstanden werden.



4.1. IDEOLOGISCHE MARKER

Schlüsselbegriffe der islamischen Theologie, werden im Salafismus in etlichen kritischen Punkten anders als bspw. im traditionellen Sunnitentum definiert. Die aus der Religion übernommenen Termini können also durchaus als Ausdrücke in einer radikalen Ideologie vorkommen, gerade darin liegt auch ein Teil ihres Reizes. Der Kontext, wie und auf welche Weise Referenzen zur islamischen Tradition bspw. in der Schule erfolgen, kann von aufmerksamen Pädagogen dazu verwendet werden, zwischen Ausdrücken von Religiosität und einem Radikalisierungsprozess zu unterscheiden. Die wesentlichsten dieser Begriffe sollen hernach als ideologische Marker des Salafismus aufgelistet werden. Treten einzelne dieser ideologischen Marker bei einem muslimischen Jugendlichen auf, sind diese zwar noch kein eindeutiges Zeichen eines Radikalisierungsprozesses, verweisen aber zumindest auf eine ideologische Beeinflussung durch den Salafismus.

4.1.1. AS-SALAF AṢ-ṢĀLIḤ

Wie weiter oben schon ersichtlich wurde sind Salafisten festüberzeugt, dass die islamische Tradition weitgehend verfälscht und im Grunde genommen nur die frühen Generationen des Islam rechtgläubig gewesen seien. Die nachfolgenden Generationen muslimischer Gelehrter (al-Ḫalaf) werden, mit Ausnahme der Inspiratoren des Salafismus, kaum bzw. nur selektiv und unter starkem Vorbehalt rezipiert. Der neudeutsche Begriff „Salafist" entspricht hierbei der gängigen arabischen Selbstbezeichnung „Salafī" und dient der identitären Abgrenzung gegenüber anderen Muslimen. Da sich vor allem muslimische Jugendliche jedoch nicht immer darüber bewusst sind, dass der direkte nominelle Bezug zur Frühzeit des Islam ein ideologischer Marker ist, sind weitere Marker zur Identifizierung des Salafismus notwendig.

4.1.2. TAUḤĪD UND ŠIRK

Der Monotheismus (at-Tauḥīd) ist die Lebensader des Islams und wird als solche konfessionsübergreifend von allen Muslimen geteilt. Die klassische islamische Theologie war hierbei bemüht, fundamentale Glaubensgrundsätze möglichst reduktionistisch auszuformulieren um gegenseitige Anklagen der „Häresie" zu unterbinden. Demzufolge sei die Glaubensüberzeugung eines Muslims (al-īmān) hauptsächlich ein Herzensakt, welcher nicht durch bloßes körperliches Handeln annulliert werden könne.

---

[12] *Aṭ-Ṭaḥāwī, Abū Ǧaʿfar/Wentzel, Abd al-Hafidh (Hrsg.), Die Glaubensgrundsätze der Ahl al-Sunna wal-Jamāʿa Al-ʿAqida al-Ṭaḥāwiyya, Hellenthal, 2006, S. 30.*

> „Und der Diener verlässt den Glauben nur durch Leugnen dessen, was ihn in den Glauben hineingebracht hat.“[12]

Demgegenüber konstruieren Salafisten einen engen praktischen Bezug zwischen dem „Eingottglauben“ eines Muslims und seinem sozialen Handeln. Die Pflege von Mausoleen und die Zugehörigkeit zu einer politischen Partei, Wahlbeteiligung, Verbeamtung und Staatsdienst können diesem Verständnis folgend allesamt Ausdrücke von „Vielgötterei“, d.h. der Anbetung anderen neben Gott (aš-širk) seien.

Überzeugte Salafisten treten anderen Muslimen gegenüber also mit dem Selbstbewusstsein auf, als Einzige exklusiv Anhänger des „reinen“ Monotheismus zu sein. Je nachdem wie konsequent die salafistische Lehre rezipiert wird, kann dieses Religionsverständnis in einem extremen Exklusivismus resultieren, demzufolge die islamische Religionszugehörigkeit auf wenige Individuen begrenzt sei.

4.1.3. BIDʿA

Der Vorwurf, andere Muslime würden einen durch „Neuerungen“ (bidaʿ, sg. bidʿa) verdorbenen Islam praktizieren, ist ein weiterer ideologische Marker des Salafismus. Dieser Vorwurf begreift die islamische Geistesgeschichte als einen Zustand anhaltender Dekadenz, demzufolge die Religion durch kulturelle Einschübe seiner „reinen Form“ entfremdet wurde. Auch hier präsentieren überzeugte Salafisten ihr Religionsverständnis anderen Muslimen als einzig gültige Interpretation des Islams.

Die religiöse Praxis gewöhnlicher Muslime wird von Salafisten also als mangelhaft, häufig auch als vollkommen ungültig empfunden. Greifbar wird dieser abstrakte Vorwurf bspw. in lautstark geführten Diskussionen zu diversen religiösen Fragen. Beispielhafte Themen hierfür sind u.a. die Legitimität traditioneller Rechtsschulen oder diverser muslimischer Feiertage

4.1.4. DAʿWA

Salafisten sind von einem besonderen Sendungsbewusstsein ergriffen, das Religionsverständnis anderer Jugendlicher zu korrigieren und ihnen den „wahren Islam“ zu vermitteln. Andere Menschen, vor allem diejenigen, die man nahe steht, die eigenen (religiösen oder politischen) Überzeugungen nahelegen zu wollen, ist zunächst einmal etwas Verständliches.

Der missionarische Eifer junger Salafisten mündet jedoch, ähnlich wie bei einzelnen christlichen Sekten, in der seelischen und z.T. auch physischen Bedrängung von Andersgläubigen. Wenn Mitschüler bspw. unter wiederholter Androhung jenseitiger Bestrafung dazu genötigt werden sollen, an Moscheevorträgen teilzunehmen oder zur Einhaltung religiöser Handlungen und Kleidungsvorschriften gedrängt werden, wird die Neutralität des öffentlichen Raums relativiert und pädagogisches Eingreifen somit notwendig.

In traditionellen Moscheegemeinden sozialisierte Jugendliche werden tendenziell eher weniger dazu neigen, die religiösen Ansichten ihrer Mitschüler zu prüfen bzw. zu versuchen diese zu bekehren. Wenn überhaupt, diskutieren muslimische Jugendliche ihre religiöse Identität eher in persönlichen Gesprächen. Erschwerend ereignet sich dies allerdings in den letzten Jahren vor dem Hintergrund zunehmend identitärer Auseinandersetzungen mit der vorbelasteten öffentlichen Wahrnehmung des Islams.





Reflexionsfrage

Frage II

Beim Salafismus und anderen extremen Auslegungen steht der Mensch nicht mehr im Zentrum, sondern die Norm. Wie könnte man das Menschenbild bei den Anhängern dieser Strömungen positiv verändern?

Der Salafismus bringt ein sehr vereinfachtes und dichotomes Weltbild mit sich, in dem die Komplexität der Welt und der Mensch als komplexes soziales Wesen ausgeblendet wird. An dieser Stelle sieht man vor allem die Ähnlichkeit des Weltbildes in anderen Ideologien (wie im Rechtsextremismus). Vor allem Jugendliche und junge Erwachsene neigen dazu, vereinfachte Antworten auf komplexe Fragen einzunehmen, weshalb hier auch jugendkulturelle Aspekte berücksichtigt werden sollten. Nicht zu vergessen ist, dass das Weltbild von Jugendlichen nicht als geschlossene Weltbilder zu sehen sind, sondern eher als eingenommene, nicht abgeschlossene Haltungen und Meinungen. Um überhaupt Einfluss auf das Menschenbild jener Personen nehmen zu können, ist es wichtig ihnen einen abstrakten, wertschätzenden Raum zu schaffen, wo sie sich mit ihren eigenen Haltungen, Meinungen und ihrem Weltbild auseinandersetzen können. Vor allem Ansätze aus der akzeptierenden Jugendarbeit bieten hier die Möglichkeit, durch Integrations- und Selbstentfaltungschancen, die Bereitschaft und Fähigkeit, sozialverträgliche Verhaltensweisen einzunehmen.[13]

Zusätzlich wäre es wichtig, jene Personen dazu anzuregen, über die eigene Religiosität und Spiritualität zu reden und sich tiefer damit auseinanderzusetzen, diese theologisch-pädagogisch zu begleiten, um somit an der Selbsterkenntnis jener Personen zu arbeiten, sich als Individuum wahrzunehmen. Zusammengefasst kann man durch integrierende Ansätze, wie die Cliquenarbeit im Kontext akzeptierender Jugendarbeit, und durch wertschätzende Gespräche über die eigene Religiosität und Spiritualität, eine Vertrauensbasis schaffen. Innerhalb des vertrauten Rahmens ist es am sinnvollsten, an der Ambiguitätstoleranz jener Personen zu arbeiten, durch das Aufzeigen von innerislamischer Pluralität, statt ihr Weltbild und somit ihre Ideologie zu dekonstruieren.

4.2. SOZIALE MARKER

Eine Radikalisierung ist ein individueller Prozess, in welchem eine Person eine gesellschaftsfeindliche Ideologie reflektiert und für sich zu akzeptieren beginnt. Gleichwohl sich eine Radikalisierung vornehmlich in der Psyche eines Menschen vollzieht, ist eine solche Entwicklung in der Regel von bestimmten Verhaltensänderungen begleitet.

Diese Verhaltensweisen lassen sich in Form sozialer Marker subsumieren, und so empirisch fassbar machen. Treten nachfolgende Marker allein für sich, ohne feststellbare ideologische Beeinflussung auf, so können sie Ausdrücke persönlicher bzw. privater Konflikte sein. In Kombination mit den oben exemplarisch angeführten ideologischen Markern, verweisen sie hingegen deutlich auf eine salafistische Radikalisierung.

4.2.1. ABWENDUNG VOM ELTERNHAUS UND FREUNDEN

Der Konflikt mit den Eltern und z.T. auch mit dem Freundeskreis ist eine häufige Begleiterscheinung eines Radikalisierungsprozesses. Da das alte Umfeld die neue entdeckte Ideologie in der Regel nicht teilt und den Veränderungen des Betroffenen wahrscheinlich kritisch gegenübersteht, ist die soziale Isolation eine fast schon notwendige Konsequenz.

Im Falle des Salafismus kann dieser Widerstand ideologisch auch als Bestätigung der eigenen Aufrichtigkeit gedeutet werden. Basierend auf für diesen Zweck selektierten Prophetenüberlieferungen postulieren Salafisten die Vorstellung, ein Muslim müsse notwendigerweise von der Gesellschaft verworfen und bekämpft werden. Die soziale Isolation eines sich radikalisierenden Jugendlichen ist also einerseits kausale Konsequenz des eigenen Lebenswandels, zum anderen allerdings ideologisch explizit erwünscht. Um diesen Zirkelschluss zu durchbrechen ist es daher pädagogisch notwendig, Jugendliche in soziale Netzwerke einzubinden um eine schwarz-weiße Sicht auf ihre Umwelt durchbrechen und relativieren zu können.

[13] *Vgl. Clement, David Yuzva, Akzeptierende Jugendarbeit mit Jugendlichen mit (neo-)salafistischen Orientierungs- und Handlungsmustern. Theoretische Reflexion zu pädagogischen Voraussetzungen. In: Toprak, Ahmet, Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven, Wiesbaden 2017, S. 171 – 181.*

4.2.2. OFFENSIVES ÄUSSERLICHES AUFTRETEN

Radikale Weltanschauungen nehmen oftmals die ganze Persönlichkeit eines Menschen ein. Beginnt ein Jugendlicher eine solche Ideologie für sich zu akzeptieren, kann sich ein solcher Lebenswandel auch in seinem äußerlichen Auftreten bzw. seinem Kleidungsstil widerspiegeln. Durch die optischen Veränderungen soll zum einen eine sichtbare Trennung zum sozialen Umfeld und andererseits die Zugehörigkeit zur neuen Gemeinschaft unterstrichen werden.

Im Falle des in diesem Text diskutierten Salafismus, werden Jugendliche dabei auf traditionelle orientalische Kleidung zurückgreifen, um eine solche Abgrenzung zu bewirken. Ein solcher Kleidungsstil ist dabei keinesfalls ein notwendiges oder zwingendes Zeichen für einen Radikalisierungsprozess und kann in einzelnen Fällen auch Ausdruck traditioneller Religiosität oder einer spirituellen Selbstfindungsphase sein. Trotz der Tatsache, dass gerade das äußerliche Auftreten eines Jugendlichen empirisch greifbar und somit eindeutig erscheint, darf dieses also nur in gemeinsamer Erscheinung mit anderen hier aufgezählten Indikatoren als Ausdruck einer Ideologisierung bewertet werden.

Für Jungen können bspw. das spontane Wachsen lassen eines langen Bartes, sowie das Anlegen eines Turbans oder das Tragen weitgeschnittener Gewänder mit über den Knöcheln gekürzten Hosen Indikatoren salafistischen Einflusses seien. Für Mädchen ist hingegen insbesondere das Tragen eines dunklen und einfarbigen Khimars und/oder eines Gesichtsschleiers ein sichtbarer Hinweis für eine mögliche Radikalisierung. Um Missverständnisse und eine vorschnelle Verurteilung zu vermeiden, lohnt es sich ferner das persönliche Gespräch zu suchen und vorurteilsfreie Nachfragen zu stellen, welche Absichten hinter einer entsprechenden Bekleidung stehen.









REFLEXIONSFRAGE

FRAGE 12

Reflektieren Sie den Zusammenhang zwischen ideologischen und sozialen Markern!

Beide Faktoren stehen im Wechselverhältnis zueinander. Eine radikale Weltanschauung bedingt oft, dass die betroffene Person sich von ihrem Eltern- und Freundeskreis distanziert, oder beginnt sich auffällig zu kleiden. Andererseits können soziale Ausgrenzungserfahrungen ihrerseits genauso dazu beitragen, eine Person empfänglicher für radikale Ideologien zu machen.

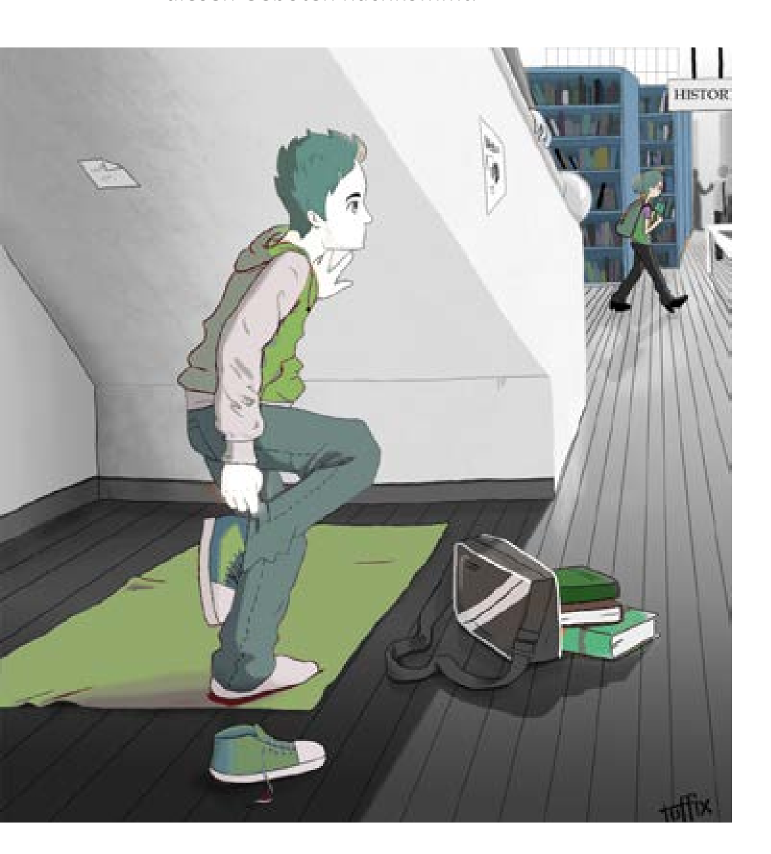
Gleichzeitig nimmt eine radikale Ideologie, so allumfassend sie ihrem Anspruch auch sein mag, immer nur einen Teil einer Person ein. D.h., dass auch jemand, der radikale Positionen für sich akzeptiert hat, noch immer über eigene Hobbies und Vorlieben verfügt, die nicht unbedingt in Korrelation zur getragenen Ideologie stehen. Diese Vorlieben sind wichtige pädagogische Ansatzpunkte, um eine betroffene Person aufzugreifen und abseits von der jeweiligen Gemeinde zurück in feste Sozialstrukturen zu bringen.

4.3. OPTIONALE MARKER

Optionale Marker sind jene Handlungsweisen, welche nur selten an und für sich auf einen Radikalisierungsprozess hinweisen. Vielmehr handelt es sich bei diesen am ehesten um genuin religiös und/oder kulturelle bedingte Verhaltensnormen, welche zwar fremdartig scheinen, doch in den meisten Fällen harmlos sind. Insofern diese also nicht mit der Bedrängung anderer verbunden sind, dürfen nachfolgende Marker nur in Kombination mit sowohl ideologischen und sozialen Markern als kausale Konsequenzen einer Radikalisierung gedeutet werden.

4.3.1. GOTTESDIENSTLICHE HANDLUNGEN

Nahezu alle muslimischen Konfessionen sind von der Verpflichtung 5 täglich wiederholter Ritualgebete (aṣ-ṣalāḥ) und des Fastens (aṣ-ṣaum) im Monat Ramadan überzeugt. Diese Gebote werden von muslimischen Jugendlichen mit variierender Hingabe eingehalten. Oftmals spielt die Religiosität der Eltern oder des Freundeskreises hier eine ausschlaggebende Rolle, mit welcher Konsequenz ein Jugendlicher diesen Geboten nachkommt.



Insbesondere während der Winterzeit, wo die Tagesstunden vergleichsweise kurz sind, kann es passieren, dass insbesondere die Zeiträume für das Mittags- sowie das Nachmittagsgebet und z.T. auch Abendgebet mit der Schul- oder Arbeitszeit kollidieren. Wenn muslimische Jugendliche sich in diesem Kontext bspw. um einen Raum der Stille erkundigen oder darum bitten, während der Pausenzeiten ein Gebet vollziehen zu dürfen, sind dies in den wenigsten Fällen Hinweise für eine Radikalisierung.

Ob und wie der Bitte im öffentlichen Raum gottesdienstliche Handlungen vollziehen zu dürfen nachgekommen wird, ist dabei gänzlich von der jeweiligen Institution abhängig. Im Idealfall sollte versucht werden, einen konstruktiven Kompromiss zu erzielen oder zumindest gegenseitiges Verständnis für die jeweiligen Sensibilitäten aufzubauen.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Vollzug des Fastenmonats Ramadan, der aktuell in die Sommerzeit fällt, mit den Jahren sich aber mehr und mehr in den Winter verschiebt. Vielen Pädagogen erscheint es oft unverständlich und radikal, wenn Jugendliche die Tagesstunden über kompromisslos auf jegliche Nahrungsaufnahme verzichten wollen. Für viele heranwachsende Muslime ist gerade dieser Umstand jedoch ein persönliches Erlebnis und persönliches Zeichen dafür, dass sie sich nun als verantwortungsbewusste sowie entscheidungs- und willensstarke Persönlichkeiten verstehen.

4.3.2. DIE VERWEIGERUNG DES HANDSCHLAGS

Die Verweigerung des Handschlags gegenüber dem anderen Geschlecht ist ein weiteres sensibles Beispiel, welches zu Missverständnissen führt. Für in europäischen Gesellschaften sozialisierte Menschen ist der Handschlag eine herkömmliche Höflichkeitsgeste, welche den gegenseitigen Respekt zum Ausdruck bringen soll. In orientalischen oder bspw. asiatischen Kulturen sind Begrüßungen und gegenseitige Respektsbekundungen hingegen eher selten mit (zwischengeschlechtlichen) körperlichen Kontakt verbunden. Wenn ein muslimischer Jugendlicher zur Begrüßung also bspw. seinen Kopf respektvoll senkt oder seine Hand auf seine Brust legt, anstelle seiner Lehrerin die Hand zu reichen, ist dies in den wenigsten Fällen ein Ausdruck von Geringschätzung.

REFLEXIONSFRAGE

FRAGE 13

Inwieweit ist das Unverständnis für Religion und Spiritualität in modernen Gesellschaften ein Grund für Missverständnisse und falsche Interpretationen?

Das Unverständnis für das Sakrale jeglicher Art kann durchaus dazu beitragen, dass die konsequente Einhaltung religiöser Gebote oder der Vollzug religiöser Riten in missverständlicher Weise mit Fanatismus gleichgesetzt wird.

Für praktizierende Muslime hat bspw. die individuelle Einhaltung der fünf täglichen Ritualgebete oder des Fastens im Mondmonat Ramadan einen besonders hohen Stellenwert. Der Wunsch diese möglichst gewissenhaft einzuhalten impliziert daher in keiner Weise an und für sich eine radikale Geisteshaltung.

4.3.3. DAS KOPFTUCH

Musliminnen entscheiden sich für oder gegen das Kopftuch aus individuellen Gründen. Somit fällt dies unter die freie Persönlichkeitsentfaltung. Wenn eine muslimische Schülerin bspw. zum neuen Schuljahr mit einem Kopftuch in der Schule erscheint, ist dies in erster Linie kein Indikator einer religiös begründeten Radikalisierung.

Da sich die betroffene Schülerin der Tatsache wohl bewusst sein wird, dass ihre äußerliche Veränderung Aufmerksamkeit erregt haben wird, sollten Pädagogen versuchen, möglichst sensibel mit der Situation umzugehen. Auch hier empfiehlt es sich daher, dass persönliche Gespräch zu suchen und die Schüler und Schülerinnen gegen stereotypische Zuschreibungen zu schützen. Nur insofern Zwang oder familiärer Druck auf die Entscheidungsfreiheit der Schülerin direkt ersichtlich sind, sollte die Situation an die soziale Arbeit übergeben werden.





5. ANTISEMITISCHE NARRATIVE UNTER MUSLIMEN

In islamistischen Kreisen kursieren ferner eine Reihe antisemitischer Narrative und Verschwörungstheorien, die inhaltlich vereinzelt an die judenfeindlichen Ressentiments des frühen 20. Jahrhunderts erinnern. Dieser Vorstellung folgend, sei „der Jude" ein überzeitlicher Feind aller „wahren" Muslime, der unbemerkt die Fäden der Weltpolitik in den Händen halte und insgeheim die Zerstörung aller Völker beabsichtige. „Das Judentum" wird in dieser Wahrnehmung dabei ähnlich monolithisch gedacht, wie etwa „der Islam" in der Überzeugung von Rechtspopulisten.

Entgegen zeitgenössischer Vorstellungen handelt es sich bei diesem „muslimischen" Antisemitismus nicht um das vermeintliche Produkt selektiver Koranpassagen und/oder der kanonisierten Prophetenaussprüche, sondern vielmehr um ein genuin modernes Phänomen, dass in eben dieser Form der muslimischen Welt noch vor etwa 200 Jahren weitestgehend unbekannt gewesen ist. Die arabische Judenfeindschaft, wie sie zeitgenössisch zweifellos festgestellt werden kann, ist zu einem nicht unerheblichen Teil durch den Nahostkonflikt bedingt. Sie ist jedenfalls nicht Bestandteil muslimischer Spiritualität. Vieles ist demgegenüber aus Europa übernommen worden, wie Bernard Lewis feststellt:

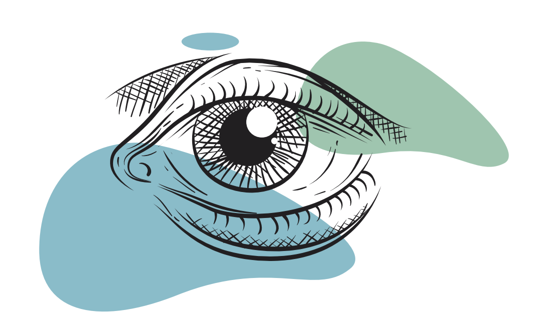
„Das Fazit von alldem ist, daß einige der infamsten Erfindungen des europäischen Antisemitismus in arabischen Ländern auf höchsten politischen und akademischen Ebenen Rückhalt und Bestätigung gefunden haben."[14]

Dem Nahostkonflikt wird also posthum ein religiöser Schleier übergeworfen, um so nachgängig die Fehlvorstellung eines überzeitlichen muslimisch-jüdischen Konfliktes zu konstruieren. Die Geschichte hingegen bezeugt gegenteiliges; ähnlich den anderen religiösen Minderheiten genossen auch die Juden das ihnen zugestandene Existenzrecht unter Muslimen. Als solche nahmen jüdische Intellektuelle vielfach am wissenschaftlichen Diskurs der vormodernen islamischen Welt teil und gestalteten gemeinsam mit muslimischen (und zeitweise auch noch im Verbund mit christlichen) Gelehrten ausgeprägte Wissenskulturen.

„In der Philosophie und sogar der Theologie kann man ohne zu zögern sagen, dass der Einfluss vom Islam zum Judentum floss und nicht umgekehrt. Die Vorstellung einer Theologie, einer Formulierung des religiösen Glaubens in Form philosophischer Prinzipien, war den Juden der biblischen und talmudischen Zeit fremd. Die Entstehung einer jüdischen Theologie fand fast ausschließlich in muslimischen Ländern statt."[15]

„Muslime und Juden konnten Kenntnisse der Philosophie, der Naturwissenschaften, der Medizin, die allesamt Teil der einheitlichen, weltlichen hellenistisch-arabischen Bildung waren, aus denselben – schriftlichen oder mündlichen – Quellen beziehen. ([...]) Im islamischen Bereich genossen ḏhimmīs beträchtliche Anerkennung, wenn sie an den intellektuellen Kreisen der herrschenden Kultur teilnahmen; ([...]) Diese und andere Manifestationen jüdischer Vertiefung in die kulturelle Welt arabischer Gelehrter ergaben sich völlig natürlich aus der ([...]) als «intellektuelle Toleranz» bezeichnenden Haltung der mittelalterlichen islamischen Gesellschaft in ihrer klassischen Periode, die keinerlei «ethnische Diskriminierung» praktizierte."[16]





[14]Siehe Lewis, Bernard, Die Juden in der islamischen Welt Vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert, München 2004, S. 165.
[15]Siehe Lewis, Bernard, Die Juden in der islamischen Welt, New Jersey, 1984, deutsche Ausgabe München, 2004, S. 78
[16]Siehe Cohen, Mark R., Unter Kreuz und Halbmond Die Juden im Mittelalter, Princeton, 1994, deutsche Ausgabe, München 2005, S. 134.

Wenn Europa sich also zurecht seiner christlich-jüdischen Prägung nach definiert, so muss auch die klassisch-islamische Welt als das historische Ergebnis griechischer, aber z.T. auch jüdisch-christlicher Einflüsse verstanden werden. Griechisch deshalb, weil das Erbe aristotelischer Logik sowohl die scholastische Theologie, als auch die Rechtsdiskurse der muslimischen Tradition maßgeblich mitbestimmt hat. Jüdisch-Christlich wiederum, weil Muslime über die Theologie hinaus mit jüdischen und christlichen Intellektuellen in Bereichen wie Philosophie, Physik oder Medizin über Religionsgrenzen hinaus zumindest zeitweise einen einheitlichen Diskurs teilten. Andererseits ist es aber auch so, dass das sogenannte Abendland nie ausschließlich christlich oder auch christlich-jüdisch gewesen ist, wenn man die achtjahrhunderte währende Präsenz von Muslimen in Andalusien oder die bis heute vorhandenen osteuropäischen Muslime bedenkt.

Aber es soll hier freilich nicht das Bild einer ahistorischen Utopie gezeichnet werden; auch die muslimische Welt hat durchaus Phasen religiöser Intoleranz und Verfolgung durchlebt. Allerdings standen diese zum einen im Widerspruch zum regulären Umgang der islamischen Welt mit ortsansässigen Juden bzw. religiösen Minderheiten im Allgemeinen und erreichten zum anderen nie die Ausmaße jener Pogrome, die Juden im mittelalterlichen Europa zu erdulden hatten.

> *„Die wenigen bezeugten Fälle von Verfolgungen lassen keinen Vergleich mit der Situation der Juden im christlichen Europa zu. Sie sind die Ausnahmen, die bestätigen, daß in der vorkolonialen islamischen Welt Christen und Juden an allen Orten zu allen Zeiten eine rechtlich abgesicherte Stellung einnahmen, die sie zwar einerseits in einigen Punkten marginalisierte, ihnen andererseits aber sowohl Sicherheit als auch ein beträchtliches Maß an Autonomie brachte.“*[17]

Ebenso sei an dieser Stelle, in Anlehnung an Oskar Schindler, auf einzelne, in Vergessenheit geratene Helden der muslimischen Welt verwiesen, welche im Verlauf des zweiten Weltkrieges Juden vor der Deportation und Ermordung durch die Nationalsozialisten bewahrten. Hierzu zählen bspw. der ägyptische Arzt Mohammed Helmy, welcher mehreren Berliner Juden in seiner Wohnung Zuflucht gewährte oder der Pariser Imam Si Kaddour Benghabrit, welcher örtlichen Juden in seiner Moschee als Muslime tarnte. Biografische Anekdoten wie diese, können im Rahmen professioneller Jugendarbeit mit ideologisierten Jugendlichen helfen, dichotome Denkstrukturen zu dekonstruieren.

Reflexionsfrage

Frage 14

Ist es im Kontext des vorangegangenen Abschnittes also legitim, von einem „muslimischen Antisemitismus“ zu sprechen?

Insofern mit „muslimischem Antisemitismus“ ausgedrückt werden soll, dass antisemitische Stereotypen zeitgenössisch in der muslimischen Welt weite Verbreitung gefunden haben, so ist dies legitim. Wenn damit jedoch ausgesagt werden soll, dass „der Islam“ inhärent judenfeindlich sei und jüdische Gemeinden epochenübergreifend unterdrückt und mit Gewalt versucht zu bekehren habe, so ist dies historisch inkorrekt.

Um entsprechende antisemitische Stereotypen unter Muslimen aufzubrechen lohnt es sich, darauf zu verweisen, dass diese kein Teil der historisch-islamischen Tradition, sondern vielmehr moderne Erscheinungen und das Erbe europäisch-kolonialen Einflusses sind. Auch das Aufzeigen der vielen religiösen Gemeinsamkeiten, sowie die Biografien der oben genannten Muslime eignen sich, um dichotome Denkstrukturen bei muslimischen Jugendlichen aufzubrechen.

[17] *Siehe Bauer, Thomas, Die Kultur der Ambiguität – eine andere Geschichte des Islams, Berlin, 2011, S. 354.*

6. ANTIMUSLIMISCHER RASSISMUS UND RELIGIÖSER EXTREMISMUS IM WECHSELSPIEL

Der unterschwellig implizierte Vorwurf, „der Islam“ mache friedliebende Bürger insgeheim zu reaktionären Fundamentalisten und weiter gar zu potentiellen Terroristen, kann bei einem muslimischen Jugendlichen in missverstandener Defensive wechselseitig zum möglichen Katalysator einer angehenden Radikalisierung werden. Das Gefühl der Ausgrenzung, dass in solchen Thesen wohl bewusst suggeriert wird, wird in Deutschland heranwachsende Muslime nach alternativen Identitäten suchen lassen, welche sie der empfundenen Ablehnung der demokratisch-liberalen Mehrheitsgesellschaft gegenüberstellen können.

Der Salafismus wirkt dabei gleich durch multiple Faktoren augenscheinlich attraktiv; etwa durch ein starkes Gemeinschaftsgefühl und das Gefühl plötzlich Teil einer exklusiven, göttlich auserwählten Gemeinde Rechtgläubiger zu sein. Die Unkenntnis der eigenen religiösen Tradition, mit all ihren verschiedenen Facetten wird einem muslimischen Jugendlichen mit Ausgrenzungserfahrungen den deutschsprachigen Salafismus geradezu selbstverständlich als Repräsentant einer eigenen „islamischen“ Gegenidentität erscheinen lassen.

Ebenso wie es für eine effektive Prävention notwendig ist, eine religiöse Tradition so zu kontextualisieren, dass sie ein fruchtbares gesellschaftliches Miteinander ermöglicht, so ist es folgendermaßen gleichermaßen relevant, auf die Gefahren einer alltäglichen Stigmatisierung und Ausgrenzung von Muslimen hinzuweisen.

In Folge der Terroranschläge des 11. September 2001 wurde „der Islam“ nach dem Zusammenbruch der UDSSR medial zum neuen Antagonisten der westlichen Demokratien inszeniert. Ähnlich, wie Islamisten sich gerne des Szenarios einer westlichen Verschwörung gegen den Islam bedienen, so haben die sozialpolitischen Diskussionen der letzten Jahre ihrerseits subtil zur Konstruktion eines muslimischen Feindbildes beigetragen.

Feindbilder des „Anderen“ der die eigene Kultur bzw. Religionsgemeinschaft zu ersticken droht, erfüllen dabei völlig unabhängig wer sich ihrer nun bedient eine ganze Reihe gesellschaftlicher Funktionen, von denen die Wichtigsten die Stärkung des eigenen Selbstwertgefühls sowie das Überbrücken innenpolitischer Problemfelder zugunsten eines externen Faktors sind. Beispiele dafür können etwa immer wieder neu aufflammende Forderungen nach effizienterer Integrationspolitik sein oder wenn Phänomene wie Antisemitismus oder Homophobie völlig undifferenziert ganzheitlich im „Wesen des Islam“ verortet werden.

Dabei darf ein etwaiger Rassismus, der eben erwähnten Thesen wohl subtil innewohnt, von anderer Seite auch nicht dahingehend verwendet werden, bestehende Probleme in muslimischen Gemeinden gutzuheißen oder zu dulden. Vielmehr ist ein differenzierender Blick auf die spezifischen gesellschaftlichen und ideologischen Herausforderungen, mit denen Muslime sich in der Postmoderne konfrontiert sehen notwendig. Öffentliche Diskussion sollten bzw. müssen (!) in diesem Sinne daher obige Themen in einer Art und Weise diskursiv behandeln, die zum einen der kulturellen Identität muslimischer Jugendlicher

mit Respekt begegnet und ihnen so eine selbstverständliche deutsch-islamische Identität in der Mitte der demokratischen Gesellschaft ermöglicht.

Entsprechend kann auch die deutsche Zivilgesellschaft, in all ihrer Vielfalt und mit all den verschiedenen Lebens- und Glaubensweisen die sie in sich vereint, effektiv dazu beitragen, religiös motiviertem Extremismus jeder Art präventiv entgegenzuwirken. Die Geschichte zeigt, dass Religionen und der Wunsch nach Spiritualität kulturübergreifendende Phänomene menschlicher Geschichte und Zivilisation sind. Religionen wirken dabei auf Menschen bspw. sinnstiftend oder trostspendend, ebenso wie sie verwendet werden können um Werte wie Selbstlosigkeit, Nächstenliebe und Treue zu vermitteln.

Die Tendenz Religion zwangsläufig als irrational bzw. mit Rückschritt zu assoziieren, kann unserer Überzeugung folgend Katalysator einer steigenden Dichotomie zwischen der Zivilgesellschaft und Muslimen, aber beispielsweise auch zu den christlichen Kirchen und jüdischen Gemeinden sein. Fundamentalistische Erweckungsbewegungen wie bspw. der in diesem Text diskutierte Salafismus, ebenso wie die zunehmende Attraktivität fundamentalistischer Strömungen in anderen Religionen und Konfessionen sind in diesem Sinne nur Nebenprodukte einer entwurzelten Religiosität.

Entsprechend sollten Jugendliche, welche Spiritualität gleich welcher Art im Laufe ihrer Selbstfindung für sich entdecken, nicht voreilig mit abwertenden Stigmata gebrandmarkt werden, um so eine Distanzierung zur Mehrheitsgesellschaft überhaupt erst zu ermöglichen. Der Wunsch eines muslimischen Schülers nach einem Gebetsraum in der Schule bspw. oder Sensibilitäten hinsichtlich zwischengeschlechtlicher Umgangsformen sind kein zwingender Ausdruck religiöser Radikalisierung und bedürfen einer respektvollen Begegnung, um kulturelle Missverstände auf beiden Seiten zu vermeiden. Andererseits darf religiöse Toleranz keinesfalls dahingehend missverstanden werden, seinen Mitbürgern die Existenzberechtigung abzusprechen bzw. diesen die eigene religiöse Überzeugung aufzudrängen oder diese in ihrer Persönlichkeitsentfaltung zu behindern.

7. PRAXISREFLEXION DES AL-ETIDAL MODELLPROJEKTES

Durch die Gründung des Al-Etidal Modellprojektes ergab sich für die muslimischen Gemeinden Bremens erstmals die Option, sich im Rahmen der Präventionsarbeit zu professionalisieren. Angestrebtes Ziel war es, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit islamistischem Extremismus um eine bekenntnisorientierte-muslimische Perspektive zu erweitern, sowie die moscheeinterne Jugendarbeit verbandsübergreifend in die Präventionsarbeit miteinzubeziehen.

Das Projekt merkt an, dass die Arbeitsbegriffe Prävention und Präventionsarbeit abschreckend bzw. kontraproduktiv wirkt und den unerwünschten Beigeschmack eines pauschalisierenden Generalsverdachtes für die Zielgruppe mit sich bringt. Bei der Kommunikationsart mit der Zielgruppe, liegt der Fokus hierbei nicht auf Defiziten (wie z.B. extremistische Haltungen und Meinungen), sondern auf der Förderung wertvoller Kompetenzen. Der entwickelte Ansatz formuliert in konkreten Maßnahmen für Jugendliche ein universelles Angebot ohne konkrete Gruppen zu benennen. Somit ist das Ziel der Maßnahmen nicht, Jugendliche mit simplen Gegennarrativen zu konfrontieren, sondern ihnen Perspektiven für ihre Lebensgestaltung und gesellschaftlicher Teilhabe zu geben. Im Folgenden soll daher das Wort Prävention stellvertretend für einen primärpräventiven, universellen, gesamtgesellschaftlichen Ansatz verwendet werden.

Aus der fünfjährigen wissenschaftlichen Tätigkeit und pädagogischen Arbeit mit muslimischen Jugendlichen im Stadtteil Bremen Gröpelingen ergeben sich für das Al-Etidal Modellprojekt rückwirkend folgende Erkenntnisse:

7.1. PRÄVENTION DURCH KULTURGESCHICHTLICHE AUFKLÄRUNG

Eine der Hauptaufgaben des Al-Etidal Modellprojektes war es, religiös begründeten Extremismus unter Muslimen kulturgeschichtlich zu erklären und theologisch zu dekonstruieren. Dieser Bedarf wurde hauptsächlich durch Vortragsabende und umfangreiche Multiplikatorenschulungen abgedeckt. Beide Veranstaltungen wurden ohne Einschränkungen hinsichtlich des Geschlechts oder Religionszugehörigkeit konzipiert.

Die Vortragsabende waren nicht zulassungsbeschränkt und konnten somit ohne vorherige Anmeldung besucht werden. In früheren Veranstaltungen wurde zunächst das Modellprojekt und anschließend seine Zielsetzung zunächst vorgestellt. In späteren Vorträgen referierten die damaligen Theologen u.a. zur historischen Entstehung des Salafismus und zum Radikalisierungsverlauf bei Jugendlichen.

Ergänzt wurden diese frühen Vortragsabende im Jahr 2017 durch eine umfangreiche Comic-Ausstellung der Künstlerin Soufeina Hamed in der Stadtbibliothek Bremen unter dem Motto „Enjoy Difference“. Frau Hamed selbst begleitete die Ausstellung mit weiterführenden Empowerment-Workshops zu Rassismuserfahrungen und künstlerischen Ansätzen zur Jugendarbeit.

Die Multiplikatorenschulungen waren ihrerseits zulassungsbeschränkt und spezifisch für Pädagogen und Pädagoginnen aus der Jugendbildung bzw. Schule konzeptualisiert. Salafistische und islamistische Positionen wurden hierbei zunächst in ihren historischen Ursprüngen erklärt und durch verschiedene Aspekte, welche in diesem Text subsumiert worden sind, von einer traditionell-islamischen Hermeneutik abgegrenzt. Auf diese Weise sollten die Teilnehmer und Teilnehmerinnen dahingehend sensibilisiert werden, diese oftmals unscharf wirkenden Grenzen anhand spezifischer Indikatoren erkennen und entsprechend bewerten zu können.



Die Vortragsabende eignen sich als niedrigschwellige Angebote, um kritische Themen mit Bezug zur islamischen Religion gemeinsam reflektieren und diskutieren zu können. In dieser Funktion waren die Vortragsabende für eine erste Einführung in die Thematik durchaus erfolgreich. Für die Ausbildung einer Expertise unter den Teilnehmenden haben sich diese rückblickend jedoch nicht geeignet. In Kombination mit weiterführenden Seminareinheiten, welche die Inhalte in die jeweiligen Arbeitsfelder der Teilnehmenden übertragen können, sind diese durchaus fruchtbar. Dieser Erkenntnis folgend, wurde mit den Multiplikatorenschulungen ein separates sowie zulassungsbeschränktes Angebot zur Professionalisierung interessierter Pädagogen und Pädagoginnen etabliert.

7.2. PRÄVENTION DURCH VERNETZUNGSARBEIT

Das Al-Etidal Modellprojekt war bestrebt, mit verschiedenen Akteuren im Stadtteil Bremen Gröpelingen zu kooperieren und so ein gemeinschaftliches Netzwerk mit multiplen Perspektiven gegen religiös begründeten Extremismus zu etablieren. Zusätzlich sollte auch der Fortschritt des Modellprojektes begleitet und gemeinsam reflektiert werden.

Zu diesem Zweck wurde ein einmal im Quartal stattfindendes Dialoggremium etabliert. Hierdurch war es möglich, die muslimische Community mit zivilgesellschaftlichen Akteuren zusammenzubringen und sich dem Themenbereich dialogisch anzunähern. Zusätzlich konnten lokale Interessens- und Bedarfsanfragen gesammelt und hernach in die Schulungsangebote des Projektes miteingebaut werden. Die Idee zu diesem Format stammt ursprünglich vom Islamischen Wissenschafts- und Bildungsinstitut e.V. aus Hamburg und wurde von den Projektmitarbeitern zunächst übernommen, dann konzeptuell verfeinert und auf den Sozialraum Bremen Gröpelingen angepasst.

Das Al-Etidal Modellprojekt hatte dabei zunächst mit viel Misstrauen zu kämpfen. Zum einen bestand auf Seiten zivilgesellschaftlicher Akteure Skepsis gegenüber dem muslimischen Träger. Zum anderen waren auch in der muslimischen Community Ängste vorhanden, durch die Kooperation mit der Präventionsarbeit in Generalverdacht zu fallen. Vertrauensarbeit musste somit also doppelt, in zwei entgegengesetzte Richtungen geleistet werden. Gleichzeitig ergab sich dadurch auch die Option, zwischen muslimischen und säkularen Akteuren zu vermitteln und grundlegende Strukturen für eine gemeinsame Zusammenarbeit zu setzen.

Dadurch, dass das Al-Etidal Modellprojekt im Stadtteil Bremen Gröpelingen besonders gut vernetzt ist, ergab sich bspw. erstmals die Möglichkeit, die Lebensläufe junger Muslime mit Extremismuserfahrungen zu dokumentieren und Außenstehenden in anonymisierter Form zugänglich zu machen. Hierdurch konnten sich die anwesenden zivilgesellschaftlichen Akteure erstmals aktiv mit muslimischen Innenperspektiven hinsichtlich religiös begründeter Radikalisierung auseinandersetzen.



Zwischen muslimischen und zivilgesellschaftlichen Akteuren zu vermitteln, erwies sich zunächst als schwierig. Eine frühe Priorität des Modellprojektes war es, genügend Ressourcen in die Vertrauensarbeit zu investieren, um so langfristige Kooperationen zu ermöglichen. Die zu diesem Zweck etablierten Dialoggremien dienten vorranging zunächst diesem Zweck.

Gerade in der Frühzeit des Projektes bestanden auf Seiten zivilgesellschaftlicher Akteure einige fundamentale Verständnisprobleme hinsichtlich des Selbstverständnisses des Projektes und der Rolle von Religion in der Präventionsarbeit. Vor allem die Befürchtung, die Schura beabsichtige durch religiöse Unterweisung ein „falsches“ und „radikales“ Islamverständnis durch ihr eigenes zu ersetzen und dieses an Jugendliche zu vermitteln, sorgte für Misstrauen. Dies erschwerte u.a. auch das zu Beginn des Projektes angestrebte Ziel, Schulen sowie andere öffentliche Einrichtungen zu erreichen.

Im Rahmen der Dialoggremien konnte dieses Misstrauen jedoch schrittweise abgebaut und ein Gröpelingen umfassendes Netzwerk aus religiösen und säkularen Akteuren geschaffen werden. Auf diese Weise war es dem Projekt möglich, Bedarfsanfragen mit thematischem Bezug zur islamischen Tradition zu sammeln und diese konsequent in die Projektangebote zu integrieren. Vor allem die gemeinsame Reflexion der Aussteigerinterviews hat neue gesellschaftliche Bedarfe geschaffen; die bekenntnisorientierte Innenperspektive des Projektes, sowie die Trägerschaft der Schura ermögliche eine besondere Kultursensibilität im Umgang mit Extremismus Aussteigern. Die hieraus gewonnen Erkenntnisse wurden dokumentiert und sollen voraussichtlich in Zukunft weiter vertieft werden.

Rückwirkend ist der Wert dieser Vertrauensarbeit unbedingt hervorzuheben: Zwischen religiösen und säkularen Akteuren zu vermitteln und religiös begründete Formen von Radikalisierungen auf einer intersubjektiven Ebene dialogisch zu reflektieren, muss daher als zentraler Bestand erfolgreicher sozialraumgebundener Präventionsarbeit bewertet werden.

7.3. PRÄVENTION DURCH BEKENNTNISORIENTIERTE JUGENDARBEIT

Im Rahmen seiner Jugendarbeit kam das Modellprojekt zu der Erkenntnis, dass authentische Wissensvermittlung allein nicht ausreichend ist, um religiös begründetem Extremismus entgegenzuwirken. Der Mangel an religiösem Wissen ist, im Gegensatz zu frühen pädagogischen Konzeptualisierungen des Projektes, lediglich ein Teilfaktor, welcher Jugendliche dazu motivieren kann, abwertende und menschenverachtende Positionen einzunehmen.

Entsprechend ergab sich für das Projekt die Notwendigkeit, die eigenen theologischen Perspektiven pädagogisch wie folgt zu erweitern: Anstelle authentischer Wissensvermittlung soll die religiöse Identität der Jugendlichen hinsichtlich der Faktoren Hermeneutik, Methodik, Vielfalt und Ambiguitätstoleranz deutschlandbezogen reflektiert werden. Auf diese Weise soll auch die individuelle Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Tradition, bzw. dem eigenen Religionsverständnis gefördert werden.

Dieser didaktische Ansatz wurde von den Projektmitarbeitern hernach als konzeptuelle Grundlage eigener „Train the Trainer“ Seminare verwendet. Diese waren speziell für Sozialpädagogen mit dem Schwerpunkt muslimischer bzw. moscheeinterner Jugendarbeit konzipiert. Im Rahmen dieser Seminare sollten diese sich mit aktuellen Materialien zur Präventionsarbeit analytisch-kritisch auseinandersetzen und anschließend einen eigenen methodischen Ansatz entwickeln, um diesen in ihrem Wirkungsbereich zu erproben.

In den Jahren 2018-19 wurde die Jugendarbeit des Projektes dann um zwei umfangreiche „Speak Up!“ Veranstaltungen ergänzt. Die „Speak Up!“ Abende fanden in Kooperation mit dem Bildungsinstitut „Wissensspeicher“ statt und beinhalteten u.a. die Auftritte prominenter muslimischer Akteure aus dem deutschsprachigen Raum. Kulturgeschichtliche und wissenschaftliche Komponente wurde hierbei durch eine sozialpädagogische ersetzt. Die Veranstaltungen wurden explizit für Jugendliche konzipiert und waren durch Anmeldungen zulassungsbeschränkt. Grundlegende Intention hinter diesen Veranstaltungen war es, Jugendliche durch Impulsvorträge und Workshops dazu zu motivieren, für sich selbst zu sprechen und sich gesellschaftlich zu engagieren.

Zusätzlich dazu organisierte das Al-Etidal Modellprojekt in Zusammenarbeit mit dem Pädagogen Matthias Fischer regelmäßige „Heldenreisen“. Hierbei handelte es sich um ein Wochenendseminar, welches durch Workshops und Einzelcoachings begleitet wurden. Fokus dieses Ansatzes war es, durch Identitätsbildung und Förderung der Selbsterkenntnis, Jugendliche für ihre Lebensbewältigung zu stärken. In diesem Ansatz sah das Projekt eine Möglichkeit, marginalisierten Jugendliche einen Platz in der Mitte der Gesellschaft zu ermöglichen. In Einzelcoachings sollte muslimischen Jugendlichen die Möglichkeit geboten werden, ihre kognitiven, sowie ihre sozialen Fähigkeiten zu evaluieren und über ihre Zukunft als Teil der deutschen Gesellschaft zu reflektieren. Aus Perspektive des Modellprojektes liegt hierin ein primärpräventiver Wert.



Nach anfänglichen Schwierigkeiten wurde der überarbeitete pädagogische Ansatz in die Jungen- und Mädchenarbeit des Projektes übernommen, um auch Jugendliche zu Multiplikatoren auszubilden. Die Selbstevaluation fällt positiv aus, gleichwohl die langfristige Wirkung dieser Methodik momentan noch nicht vollwertig einschätzbar ist und in Abhängigkeit zum Fortbestehen dieser Arbeit steht.
Aus der Jugendarbeit des Projektes ergibt sich ferner die Erkenntnis, die Moscheen als fruchtbare Partner in die Präventionsarbeit miteinzubinden. Über ihre Funktion als Gotteshaus hinaus ist die Moschee auch ein eigener Sozialraum, welcher von Jugendlichen aus verschiedenen Intentionen heraus besucht wird. Die Jugendarbeit der Moscheegemeinden verfügt über enormes Potenzial, welches in dieser Form so in anderen Regelstrukturen kaum erreicht werden kann. Sie ermöglicht es, eine Zielgruppe zu erreichen, welche in anderen Regelstrukturen kaum möglich scheint. Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit, moscheeinterne Jugendarbeit idealerweise stadtteilübergreifend auf kommunaler Ebene zu vernetzen, sie pädagogisch zu fördern und so in die Präventionsarbeit miteinzubinden.

8. EMPFEHLUNGEN FÜR DIE PRAXIS

EMPFEHLUNGEN ZUR THEORETISCHEN AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM PHÄNOMENBEREICH

DEN ISLAMISMUS-BEGRIFF KRITISCH REFLEKTIEREN.
Die Mehrdimensionalität der Begrifflichkeit muss für die praktische Arbeit vorab geklärt werden, um passgenaue Maßnahmen entwickeln zu können und Stigmatisierung von Zielgruppen zu vermeiden.

DIFFERENZIERTERE BEGRIFFE SIND NÖTIG.
Die tiefe Auseinandersetzung mit den verschiedenen Definitionen im Phänomenbereich bringt den Wunsch nach differenzierteren Begriffsbestimmungen hervor. Gerade in Hinblick auf die Praxis, spiegeln die benutzten Begriffe in der Präventionsarbeit nicht die Lebensrealität wieder.

DEN FAKTOR RELIGION IN DER PRÄVENTIONSARBEIT MITDENKEN.
Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff im Kontext Säkularisierung, Postmoderne und Migrationsgesellschaftsollte übergeordnet ein konstantes Thema in der theoretischen Auseinandersetzung sein.

RELIGIÖS BEGRÜNDETER EXTREMISMUS IST ANDERS.
Bei Radikalisierungs- und Ausstiegsprozessen sollte auch die (religiöse) Sektenforschung in Betracht gezogen werden. Hier können interreligiöse Vergleiche gezogen werden.

AUSGRENZUNGSERFAHRUNG ALS WICHTIGER BESTANDTEIL VON RADIKALISIERUNGSVERLÄUFEN.
Die Thematisierung von Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen sollte in die primäre, sekundäre, und tertiäre Präventionsarbeit einbezogen werden.



HANDLUNGSEMPFEHLUNG FÜR DIE ARBEIT MIT MUSLIMISCHEN JUGENDLICHEN

- Muslimische Jugendliche brauchen vorurteilsfreie Räume für die Auseinandersetzung mit ihrer Religiosität.
- Muslimische Jugendliche nicht auf ihre Religionszugehörigkeit reduzieren, sondern als hybride Identitäten wahrnehmen (Wichtig auch für die Ansprache bei Angeboten).
- Geschlechterspezifische Angebote nach Bedarf der Zielgruppe in Betracht ziehen.

- Um ein ganzheitliches Religionsverständnis zu fördern, ist es sinnvoll, kulturhistorische Elemente der islamischen Geschichte miteinzubeziehen.

- Förderung der Ambiguitätstoleranz statt mit Gegennarrativen zu arbeiten.

- Gelebte intrareligiöse Vielfalt als Förderung von Ambiguitätstoleranz.

- Maßnahmen der Jugendsozialarbeit mit muslimischen Jugendlichen durchführen (wirkt bei Jugendlichen primär präventiv, gleichgültig in welchem Phänomenbereich).

- Sowohl bei der Konzeption, als auch bei der Durchführung von pädagogischen Maßnahmen, die Lebenswelt muslimsicher Jugendliche miteinbeziehen.

- Stets von einem ambigen und individuellen Religionsverständnis von muslimischen Jugendlichen ausgehen, Komplexität nicht ausblenden.

- Religionssensible politische Bildungsarbeit als Zugang für Demokratieförderung mit muslimischen Jugendlichen.

- Digitalisierung in der Lebenswelt von Jugendlichen mitdenken, Wandelbarkeit berücksichtigen.

HANDLUNGSEMPFEHLUNG FÜR DIE ARBEIT MIT MOSCHEE-GEMEINDEN UND VERBÄNDEN

- Moscheen als Netzwerkpartner erreichen über ihren Sozialraum oft Menschen, die über andere Regelstrukturen im Stadtteil nicht erreicht werden können. Im Vorfeld sollte sich darüber informiert werden wie Moscheen im jeweiligen Stadtteil funktionieren und welche beständigen Kontaktpersonen zur Verfügung stehen.

- Moscheen sind nicht gleich strukturiert wie kirchliche Gemeinden. Deshalb ist eine tiefe Auseinandersetzung mit der jeweiligen Moscheestruktur hilfreich, um mögliche Kommunikationsfehler ausschließen zu können.

- Bei Kooperationsanfragen möglichst transparent kommunizieren, welche Leistungen und Bedingungen die Maßnahmen oder Projektideen mit sich bringen.

- Die Arbeit mit Moscheen basiert auf mehrfacher Vertrauensarbeit, auch für Projekte und Maßnahmen in muslimischer Trägerschaft.

- Kommunikationslücke: Hauptamt vs. Ehrenamt. Akteure in muslimischer Trägerschaft arbeiten größtenteils unentgeltlich und können sich in ihrer Institution nicht auf beständige Strukturen stützen. Um Projekte reibungslos realisieren zu können, sollte geklärt werden wie viel Ressourcen jede Seite bereitstellen kann. (ggf. Aufwandsentschädigungen/Honorare mitdenken).

- Jugendarbeiter aus der Moschee als Experten ihrer eigenen Community wahrnehmen und miteinbinden.

- Heterogenität der muslimischen Community beachten, inner- und zwischenverbandlich, theologisch, ethnisch.

9. QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

BEKENNTNISORIENTIERTE LITERATUR:

An-Nasafī, Nağm ad-Dīn, Wentzel, Abd al-Hafidh (Hrsg.), *Glaubenssätze des Imam al-Nasafi Al-ʿAqāʾid al-Nasafiyya,* Hellenthal, 2017

Ar-Rifāʾi, Yūsūf ibn as-Sayyid Hāschin, *Aufrichtiger guter Rat an unsere Brüder die Gelehrten von Najd,* deutsche Ausgabe, 2001

Aṭ-Ṭaḥāwī, Abū Ğaʿfar/Wentzel, Abd al-Hafidh, (Hrsg.), *Die Glaubenslehre des Imam al-Tahawi Glaubens-grundsätze der Ahl al-Sunna wal-Jamāʿa Al-ʿAqida al-Ṭaḥāwiyya,* Hellenthal, 2006

Hosafci, Seyyid Ali, *Die Leuchte der Finsternis Sunnitische Widerlegungen salafistischer Auffassungen,* Ankara, 2012

KULTURGESCHICHTLICHE LITERATUR:

Bauer, Thomas, *Die Kultur der Ambiguität – eine andere Geschichte des Islams,* Berlin 2012

Cohen, Mark R., *Unter Kreuz und Halbmond Die Juden im Mittelalter,* Princeton, 1994, deutsche Ausgabe, München 2005, S. 134

Cook, Michael/Al-Fahad, Abdulaziz/Peskes, Esther (Hg.), *Critical Surveys in Islamic Denominations Series Wahhabism Doctrine and Development,* Band 2, Gerlach Press, 2016 Berlin

Cook, Michael/Dallal, Ahmed/Peskes, Esther (Hg.), *Critical Surveys in Islamic Denominations Series Wah-habism Doctrine and Development,* Band 1, Gerlach Press, 2016 Berlin

Gharaibeh, Mohammad/Conermann, Stephanie (Hg.), *Zur Attributenlehre der Wahhābīya unter besonde-rer Berücksichtigung der Schriften Ibn ʿUṯaimīns* (1929-2001), Eb-Verlag Dr. Brandt, 2012 Berlin

Kiefer, Michael/Ceylan, Rauf, *Salafismus Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungspräventi-on,* Springer VS Verlag, 2013 Wiesbaden

Lewis, Bernard, *Die Juden in der islamischen Welt, New Jersey,* 1984, deutsche Ausgabe, München, 2004, S. 78

Motzki, Harald, *Wie glaubwürdig sind die Hadithe?,* Wiesbaden, 2014

Murtaza, Muhammad Sameer, *Die gescheiterte Revolution Salafistisches Denken und die Erneuerung des Islam,* Herder GMBH, 2016 Freiburg

SOZIALWISSENSCHAFTLICHE LITERATUR:

Arndt, Susan/Ofuatey-Alazard, Nadja (Hg.), *Wie Rassismus aus Wörtern spricht (K)Erben des Kolonialismus im Wissensarchiv deutsche Sprache Ein kritisches Nachschlagewerk,* Unrast Verlag, 2015 Münster

Dindar, Ridvan, Bachelorarbeit, *Staatliche und zivilgesellschaftliche Präventionsstrategien in Hinblick auf Hinwendungsprozesse junger Menschen zum Salafismus in Deutschland am Beispiel des Bundeslandes Bremen,* 2018 Bremen

Dziri, Bacem/Dziri, Amir (Hg.), *Aufbruch statt Abbruch Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft*

Kaletsch, Christa, *Demokratietraining in der Einwanderungsgesellschaft Aktive Schülervertretung, Lehrer und Eltern,* Wochenschau Verlag

Lang, Juliane/Wendt, Christiana/Opferperspektive e.V. (Hg.), *Rassistische Diskriminierung und rechte Ge-walt An der Seite der Betroffenen beraten, informieren, intervenieren,* Westfälisches Dampfboot Verlag, 1. Auflage, 2013 Münster

Lohlker, Rüdiger, *Theologie der Gewalt Das Beispiel IS,* Facultas Verlags- und Buchhandels AG, 2016 Ulm

Nghi Ha, Kien/al-Sanarai, Nicola/Mysorekar, Sheila (Hg.), *re/visionen Postkoloniale Perspektiven von People of Color auf Rassismus, Kulturpolitik und Widerstand in Deutschland,* Unrast Verlag, 2. Auflage, 2016 Münster

Ourghi, Mariella, *Muslimische Positionen zur Berechtigung von Gewalt Einzelstimmen, Revisionen, Kont-roversen,* Ergon-Verlag GMBH, 2010 Würzburg

Peskes, Esther, *Muḥammad B. ʿAbdalwahhāb (1703 – 1792) im Widerstreit Untersuchungen zur Rekon-struktion der Frühgeschichte der Wahhābīya,* Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH, 1993 Libanon

Schmidt, Matthias Bernhard, *Mögliche Rolle muslimischer Träger in der Präventionsarbeit*. In: Glaser, Mi-chaela/Frank, Anja/Herding, Maruta, *Gewaltorientierter Islamismus im Jugendalter. Perspektiven aus der Jugendforschung und Jugendhilfe,* 2. Sonderband Sozialmagazin 2018, S. 137-146.

Said, Benham/Fouad, Hazim (Hrsg.), *Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam,* Freiburg, 2014

Toprak, Ahmet, *Jungen und Gewalt Die Anwendung der konfrontativen Pädagogik mit türkeistämmigen Jungen,* Springer VS Verlag, 3. Auflage, 2016 Wiesbaden

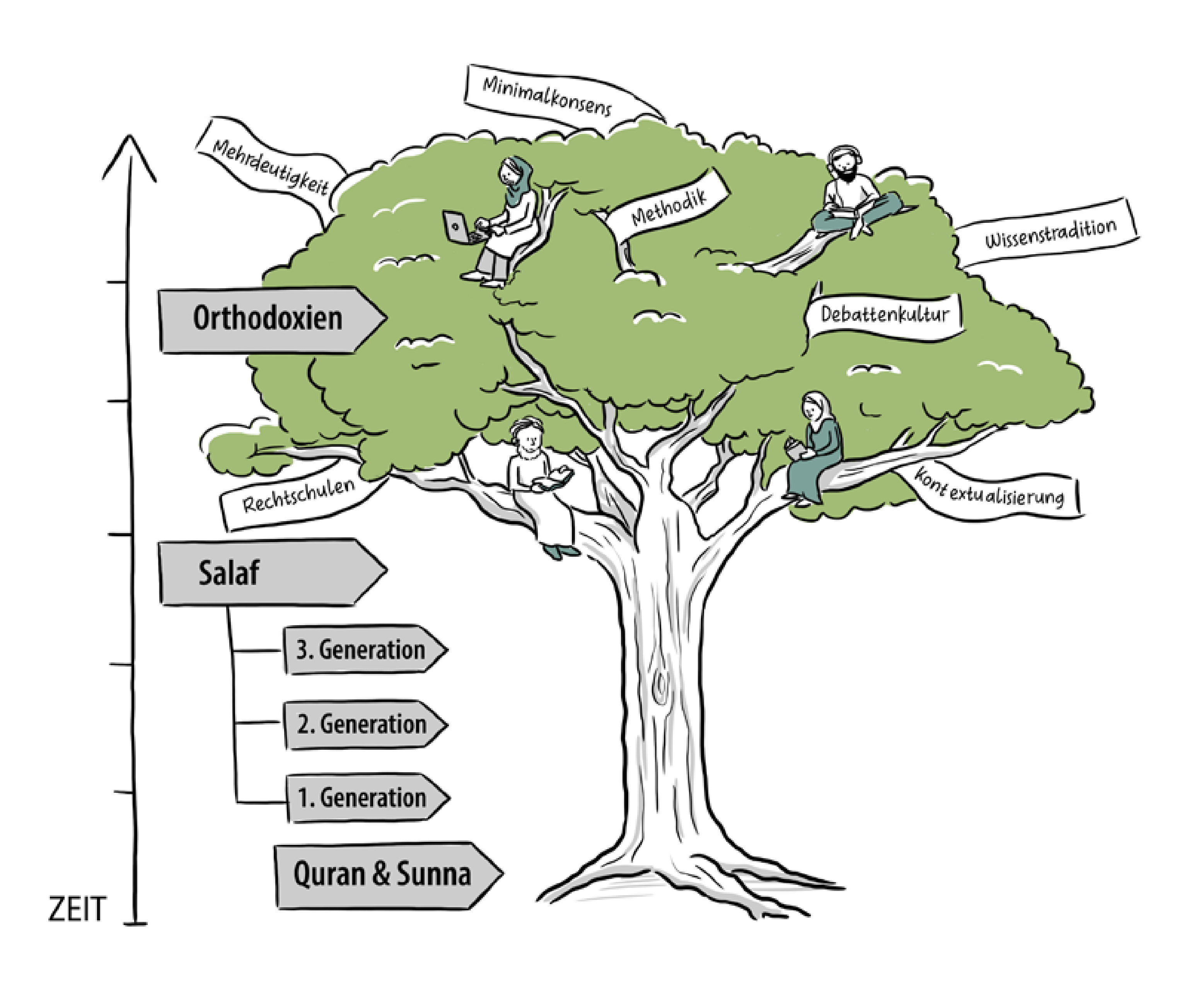
Toprak, Ahmet, *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven,* Wies-baden 2017

INTERNETQUELLEN:

Erklärung der internationalen Konferenz WER SIND DIE AHL AL-SUNNA WA AL-JAMĀʿA? Klarstellung und Beschreibung der Methodik der Ahl al-Sunna wa al-Jamāʿa bezüglich ihrer Glaubens- und Rechtslehre, ihres spirituellen Weges und der Folgen des Abweichens davon auf die Situation in dieser Welt, Grosny 2016. Text aufrufbar unter: *https://chechnyaconference.org/material/chechnya-conference-statement-german.pdf*

Redaktion Infodienst Radikalisierungsprävention: Zahlen *zur salafistischen Szene in Deutschland.* In: Bun-deszentrale für politische Bildung, 2019. Text aufrufbar unter: *https://www.bpb.de/politik/extremismus/radikalisierungspraevention/265409/zahlen-zur-salafistischen-szene-in-deutschland*

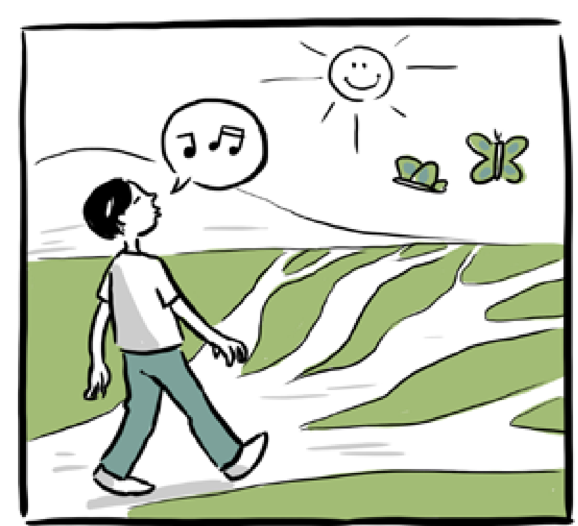
TRADITIONSGEBUNDENES RELIGIONSVERSTÄNDNIS

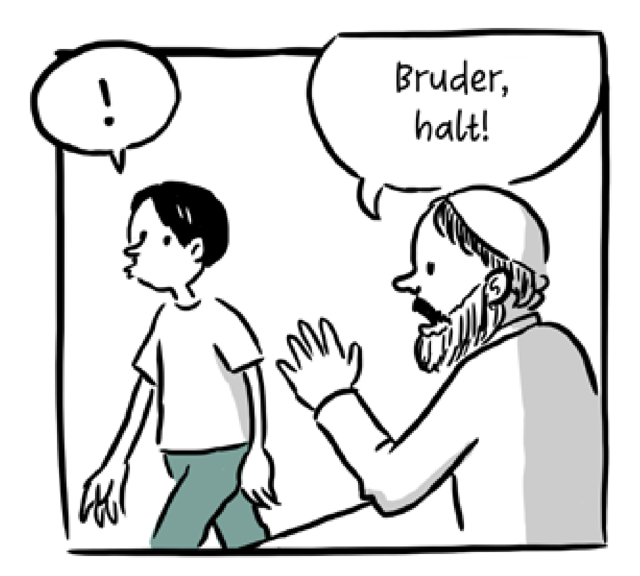


SALAFISMUS

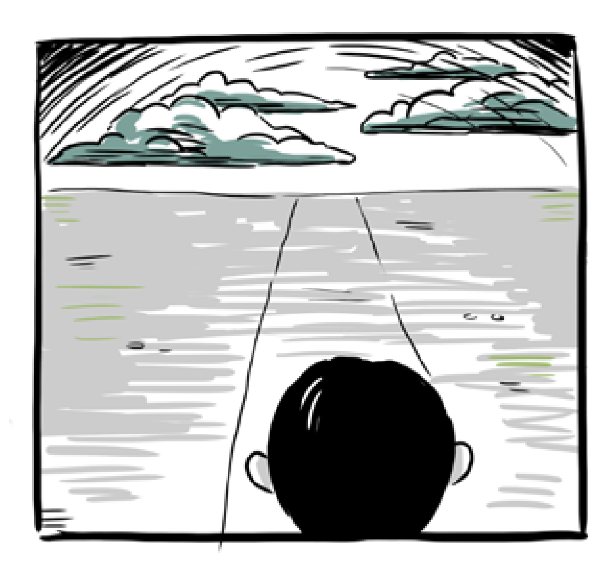


GEWALTLOSER SALAFISMUS

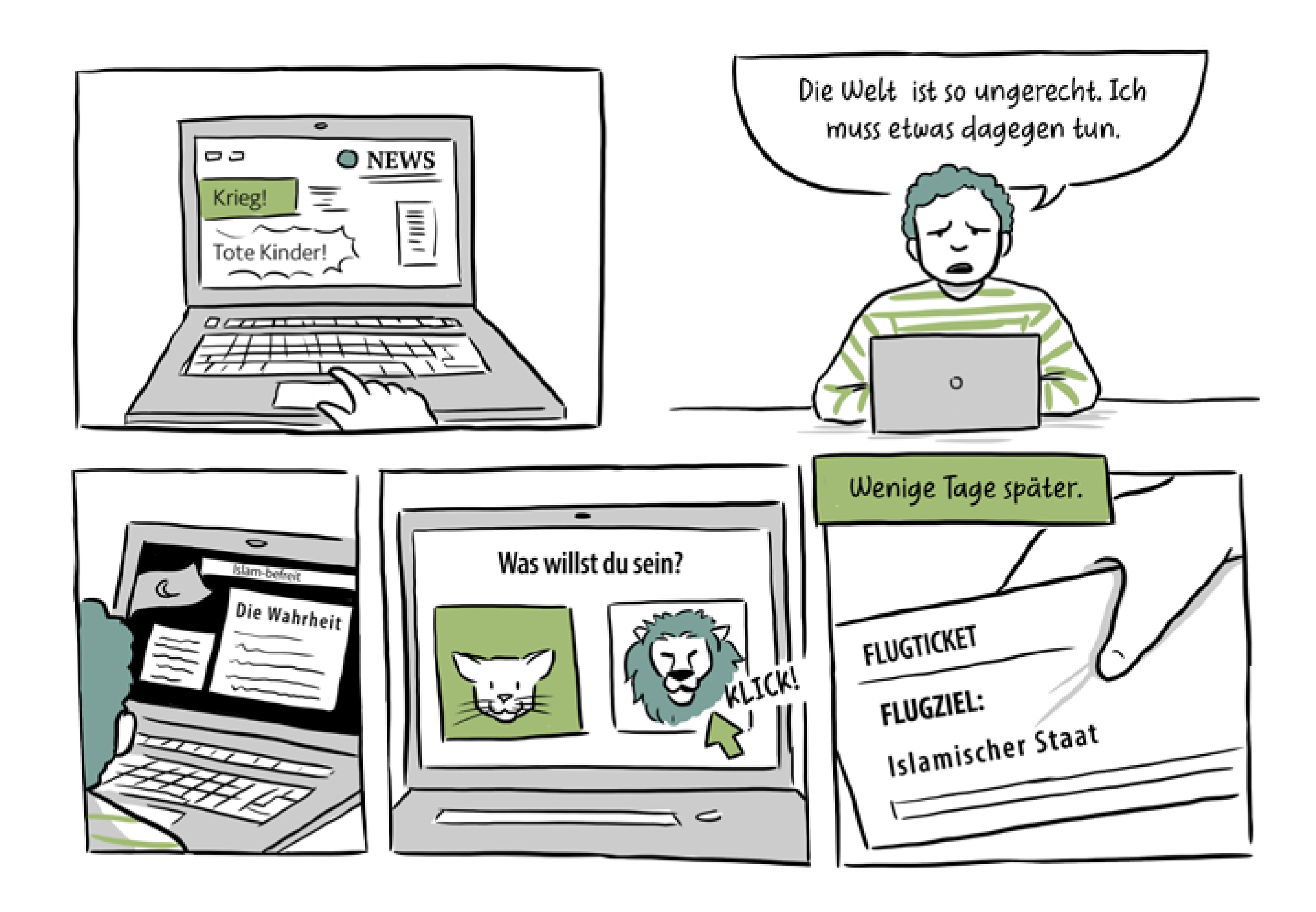




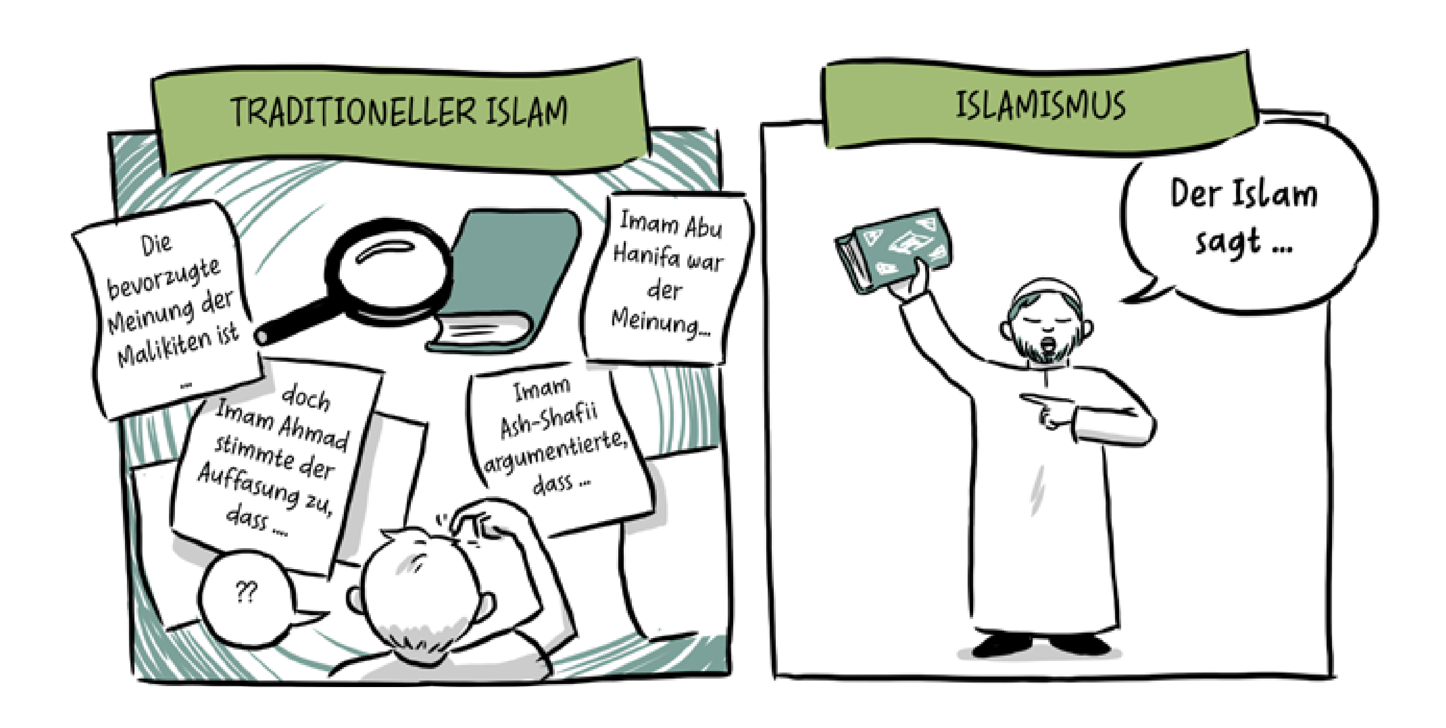




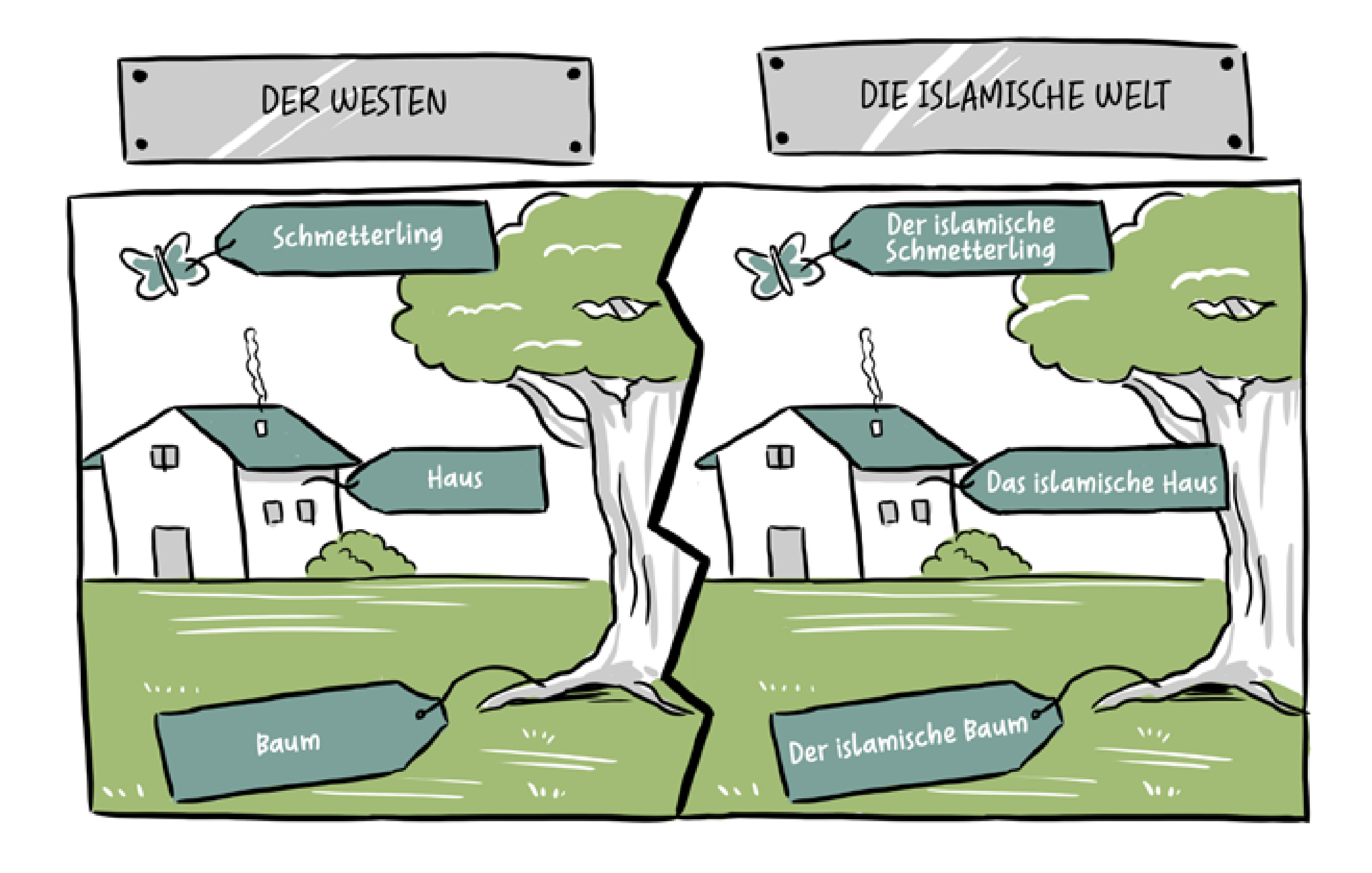
GEWALTBEREITER SALAFISMUS



ISLAMISTISCHE TEXTHERMENEUTIK



KONSTRUKTION EINER „ISLAMISCHEN“GEGENKULTUR



ISLAMISMUS ALS CHANCE FÜR DIE DEMOKRATIE?



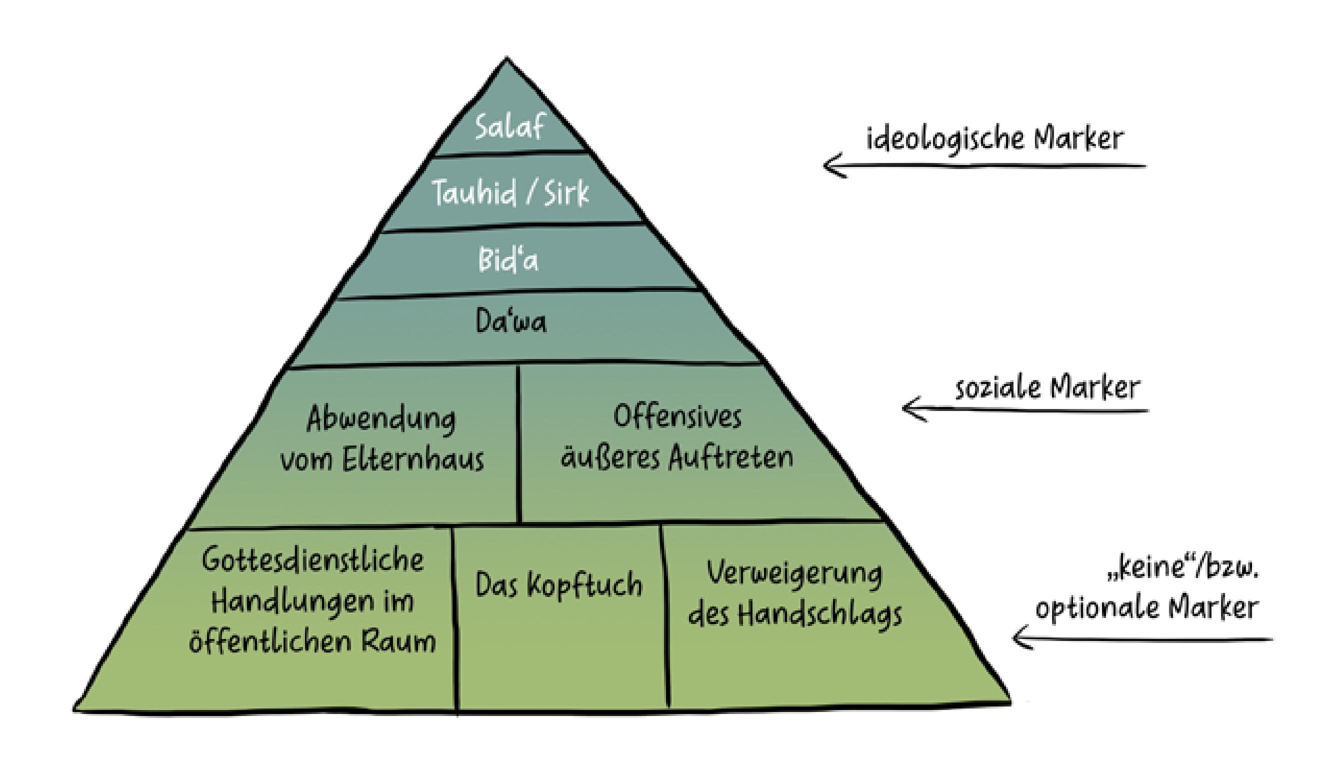


DEFINITION UND MERKMALE EINER RADIKALEN IDEOLOGIE



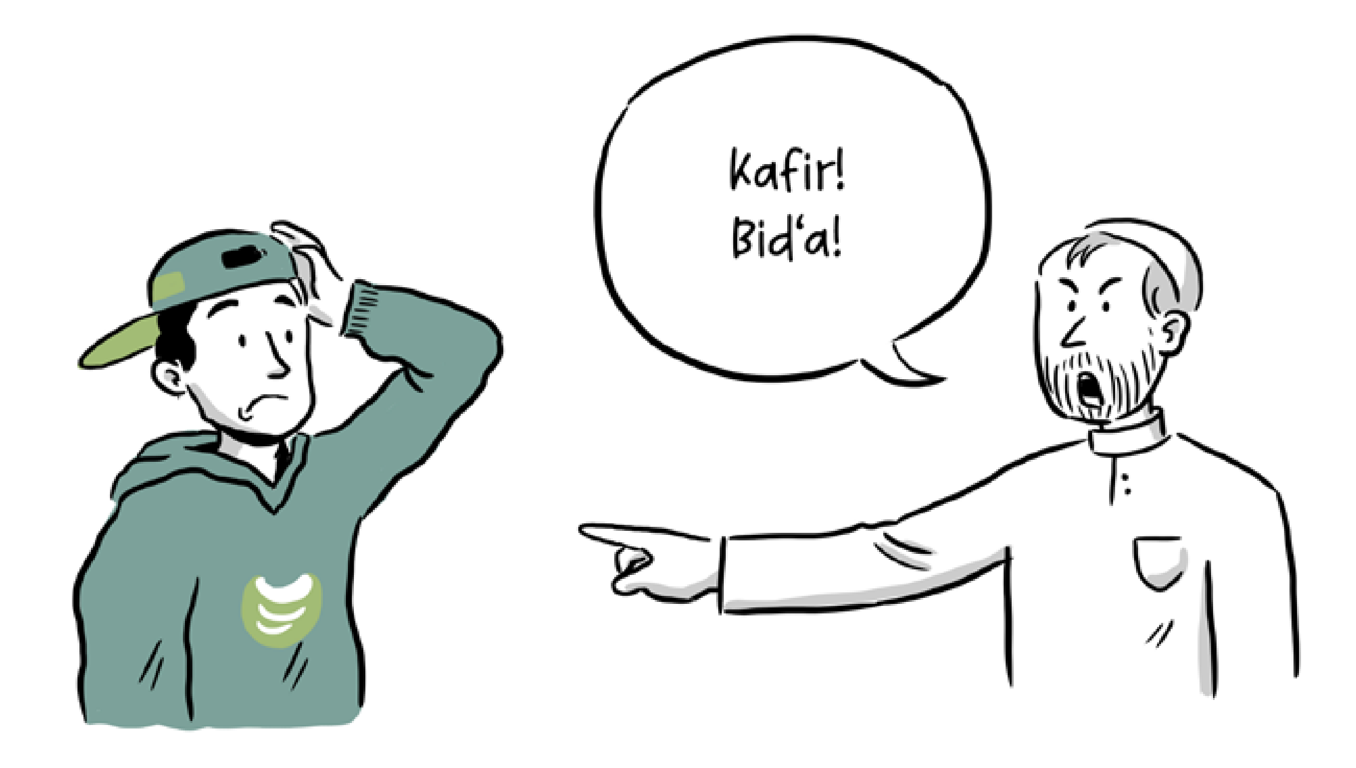


EXEMPLARISCHE MARKER SALAFISTISCHER RADIKALISIERUNG



BIDʿA





BINDUNG VS. ABWERTUNG









GOTTESDIENSTLICHE HANDLUNGEN



DAS KOPFTUCH











Schura - Islamische
Religionsgemeinschaft Bremen e.V.

Goosestr. 25 | 28237 Bremen

Telefon: 0421 - 167 65 36
E-Mail: info@schurabremen.de
Internet: www.schurabremen.de